مارك ر. كوهين

بين الهلال والصليب

وضع اليهود في القرون الوسطى

قدّم له

صادق جلال العظم



ترجمة

إسلام ديه ـ معز خلفاوي

منشورات الجمل

مارك ر. كوهين: بين الهلال والصليب ـ وضع اليهود في القرون الوسطى

Herbert-Quandt-Stittung

Die Stiftung der ALTANA AG

Near Eastern Studies



Europe in The Middle East

The Middle East in Europe



ZEIT-Stiftung

Ebelin und Gerd Bucerius

مارك ر. كوهين

بين الهلال والصليب

وضع اليهود في القرون الوسطى

قدم له

صادق جلال العظم

ترجمة

إسلام ديه ـ معز خلفاوي

منشورات الجمل

مارك ر. كوهين، استاذ دراسات الشرق الاوسط بجامعة برنستون بالولايات المتحدة. من مواليد ١٩٤٣، زاول دراسته العالية بجامعة كولمبيا ومعهد الدراسات اليهودية بالولايات المتحدة. أحد أعلام البحث التاريخي حول اليهود في القرون الوسطى. وهو يشرف على مشروع وثائق الجنيزة ـ الذي يضم ما يزيد عن ٧٠٠٠ وثيقة حول حياة اليهود في القرون الوسطى. اقام للبحث والتدريس بعدد من الجامعات الاوروبية والمشرقية. وقد صدرت له كتابات ومقالات مهمّة حول حياة اليهود والمسلمين.

إسلام ديه، من مواليد ١٩٨٠ بعمّان، الاردن. حصل على درجة الشهادة الجامعية الاولى من الجامعة الاردنية بعمّان ٢٠٠٢، وشهادة الماجستير من جامعة لايدن بهولندا ٢٠٠٣، ويعد الأن رسالة دكتوراه في الدراسات القرآنية في جامعة برلين الحرة بالمانيا، حيث يعمل هناك باحثاً ومدرساً.

معز الخلفاوي، من مواليد ١٩٧٠ بالقلعة الخصبة، الجمهورية التونسية. حصل على الأستاذية من جامعة تونس، فالتبريز في الآداب والحضارة من كلية الآداب بمنوبة ١٩٩٨. ثم الدكتوراه من جامعة آرفورت بالمانيا بموضوع حوار الحضارات في شبه القارة الهندية ٢٠٠٦. اشتغل في سلك التعليم في تونس. كما عمل منشطاً ومنتجاً صحفياً بالإذاعة والتلفزيون. يدرّس حالياً اللغة والآداب والحضارة بالجامعة الألمانية. أقام للبحث والتدريس بعدد من الجامعات الاوروبية والهندية والامريكية.

مارك ر. كوهين: بين الهلال والصليب ـ وضع اليهود في القرون الوسطى

قدّم له: صادق جلال العظم

ترجمة: **إسلام ديه ـ معز خلفاوي**

الطبعة الأولى ٢٠٠٧

Mark R. Cohen: Under Crescent and Cross, The Jews in the Middle Ages, 1994

Postfach 210149. 50527 Köln. Germany

Tel: 0221 736982. Fax: 0221 7326763

www.al-kamel.de

E-Mail: info@al-kamel.de

تقديم

صادق جلال العظم

أنطلق في هذا التقديم من الحكمة المأساوية الشائعة شرقاً وغرباً والقائلة إن أول الضحايا في الصدامات العنيفة الكبرى وأول الإصابات في الحروب الطاحنة المديدة هي: الحقيقة. ولا أقصد هنا «الحقيقة» بأي من معانيها المطلقة أو القصوى، بل أقصدها بمعانيها الأكثر تواضعاً، أي بمعانيها النسبية والدنيوية والتجريبية والتقريبية والترجيحية فقط لا غير. لذا، أريد أن أذهب إلى أبعد مما تحمله الحكمة المأساوية من معنى ومغزى لأقول أنه في لحظات صعود إرادة القوة وتقدم سيطرتها واحتدام صراعاتها كثيراً ما تتحول اعتبارات الحياة الأخرى كلها - مثل القيم والأخلاق والصدق والإخلاص والتجرد والأنصاف والعدل - إلى مجرد أدوات مشوَّهة ومشوِّهة لا عمل لها سوى الخدعة المصلحية الآنية لهذه الإرادة العتيدة في الحاضر القائم أولا، وفي الإسقاطات المطلوبة لحظياً على الماضي، ثانياً، وفي التصويرات اللازمة حالياً لشكل المستقبل المرتقب، ثالثاً. لهذا السبب تحتاج الحياة أيضاً إلى العالِم والمؤرخ والمجتَهد والباحث والمحقِق والمدقِق كما تحتاج إلى مجموعة من القيم المرافقة مثل التجرد والموضوعية والتأمل والجرأة والنقد -

بمعانيها النسبية والدنيوية والإنسانية كلها أيضاً - لقول الحقيقة، بصورة من الصور، ولتعديل الموازين لصالحها، بشكل أو بآخر.

لا أعتقد أن السرديات الشائعة للصراع العربي الصهيوني عموماً والفلسطيني الإسرائيلي تحديداً تخرج عن هذا الإطار الذي رسمته لموقع «الحقيقة» ومصيرها في خضم مثل هذه النزاعات التاريخية. على سبيل المثال نجحت إرادة القوة الصهيونية لفترة غير قصيرة في تعميم «حقيقة» تقول أن الشعب الفلسطيني غادر دياره وأرضه ومدنه وقُراه طائعاً مختاراً إلى بلدان اللجوء المعروفة على أمل العودة السريعة بعد أن تكون الجيوش العربية قد حرَّرت فلسطين قبل قيام دولة إسرائيل سنة ١٩٤٨. أما الذين عملوا منذ البداية على تعديل موازين إرادة القوة هذه لصالح الحقيقة المغدورة في هذه المسألة فكانوا مؤرخين وعلماء وبحاثة ونقاد من الطراز الرفيع من أمثال وليد الخالدي وفايز صايغ وسامي هداوي وأنيس صايغ وعبد الوهاب كيالي.. إلى آخر اللائحة - ولأنهم عملوا بتجرد وموضوعية ودقة وبمعزل عن المتطلبات اللحظية لإرادات القوة العربية وغير العربية وقتها عادت الحقيقة الفلسطينية إلى ثَبَّوتها لتظهر مؤخراً حتى في سرديات وأبحاث ودراسات أصحاب إرادة القوة الصهيونية - الإسرائيلية الأولى وأحفادهم.

أما في سرديات إرادة القوة العربية (على ضعفها ووهنها دوماً) فان العلاقات اليهودية الإسلامية لم تكن في يوم من الأيام الاّ سَمناً على عسل في الأوقات كلها ماضياً وحاضراً ومستقبلاً في حين أن العلاقات اليهودية المسيحية لم تكن بالمقابل الاّ سُمّاً واضطهاداً وتنكيلاً وتشريداً وقتلاً. والمطلوب في هذا كله هو عقول باحثة على طريقة العلماء المذكورين أعلاه من أجل تعديل موازين إرادة القوة مرة أخرى لصالح

الحقيقة ولصالح إرادة العمل العلمي على إنتاجها بدقة والتعبير عنها بجرأة.

ينتمي كتاب الدكتور مارك كوهن «بين الهلال والصليب: وضع اليهود في القرون الوسطى» إلى هذا النوع من الدراسات التي تريد تعديل موازين إرادات القوة وما صنعته في «تواريخ» و«حقائق» و«وقائع» وما إجترحته من إسقاطات «ملائمة» على الماضي والحاضر والمستقبل، لصالح الحقيقة التاريخية، مهما كانت تقريبية لأنه يعرف، كما نعرف نحن أيضاً أنها كانت وما زالت واحدة من أول ضحايا الصراع العربي الصهيوني، أي ضحايا هذا النزوع شبه الطبيعي لإرادات القوة المنخرطة في النزاع إلى تحويل الحقيقة والماضي والحاضر والمستقبل والتاريخ والدين والتراث والخطأ والصواب وكل ما يمكن أن يخطر في البال إلى مجرد أدوات في خدمة المصلحة الآنية لإرادات القوة المتصارعة تلك.

أَقدم مارك كوهن في دراسته المقارنة هذه لوضع اليهود القروسطي في ظل الحكمين الإسلامي والمسيحي على عملية ضبط دقيقة ومدروسة للعلاقة بين اللحظات السياسية المتفجرة والفاعلة في صيرورة الصراع العربي - الصهيوني من جهة وبين آليات إنتاج المعرفة والثقافة والفكر والنقد، من جهة ثانية، بحيث لا يُسمح للحظة السياسية الحاضرة وإرادات القوة الكامنة فيها التضحية باستقلالية العمل الفكري ونزاهة البحث التاريخي وتجرد الإنتاج المعرفي وموضوعية التعبير عن ذلك كله، وفقاً لتقديراته النقدية واجتهاداته العلمية. في الوقت ذاته، نجح مارك كوهن في كتابه هذا في الابتعاد عن الطريق السهلة التي يمكن أن تذهب به بعيداً في التجريد والترفع والتنظير والتأمل إلى حد تفريغ عمله التاريخي والتوثيقي من كل محتوى يمت بصلة إلى ما تجترحه إرادات

القوة من أحداث سياسية وتصنعه من تطورات تاريخية وتفرضه من تحولات اجتماعية. بعبارة ثانية، إن الغرض الذي عمل مارك كوهن من أجله هو إنتاج مقدار من المعرفة العلمية العينية الدقيقة والعاقلة والعقلانية بواقع اليهود في ظل حكم الهلال والصليب في العصر الوسيط بمعزل عن الأيديولوجيات التي أنتجتها إرادات القوة المعينة وقدَّمتها على أنها هي الحقيقة بذاتها ولا حقيقة غيرها حاضراً وماضياً ومستقبلاً.

وانسجاماً مع غرضه، اتبع المؤرخ والباحث هنا منهجاً استقرائياً منفتحاً في تناول الوثائق والوقائع والأحداث والأفعال والأفكار المتعلقة بموضوعه مبتعداً عن عمليات أسر أي من هذه العناصر داخل نطاق منظومة فكرية أو أيديولوجية أو سياسية وحيدة الجانب. بعبارة أخرى ترك مارك كوهن القراءة والوقائع والوثائق تقوده إلى حيث تريد هي وليس إلى حيث يريد لها أن تقصد أو أن تذهب به عن سابق إصرار وتصميم، لحقها هو بدلاً من أن يُلحقها بأناَه، تبعها إلى نتائجها المنطقية وعواقبها الطبيعية دون أية دوغمائية مسبقة أو وثوقية متعِّسفة. ترك جانباً الأفكار المسبقة والأحكام الجاهزة والتحليلات الشائعة والإسقاطات الذاتية. وعندما تتشعب سُبل البحث أو تتعقد التحليلات أو تلتبس الأحكام أو تتعاكس التوقعات أو تختلط الظواهر أو تتضارب الاجتهادات يبقى أفق البحث والنقاش والنقد مفتوحاً عنده للمزيد، وكما تبقى الحرية متروكة للقارئ ليتوصل هو إلى أحكامه الخاصة واستنتاجاته المناسبة وتقديراته المدروسة وذلك دون أية وصاية من جانب المؤلِّف على عقل القارئ أو تعسف تجاهه أو أَبوية عليه.

في هذه الحال، لا يكون المهم أن يعلن الكتاب أو صاحبه أنه

أمسك بالحقيقة عن يهود العصور الوسطى في ظل الهلال والصليب، بل المهم هو الاستمرار في طرح الأسئلة الخارجية وفتح الآفاق لمزيد من البحث والنقد والتنقيب والنقاش وصولاً إلى تعديل أفضل لموازين إرادة القوة لصالح الحقيقة ولصالح تبديد الاسقاطات والتمويهات والتوهيمات التي اصطنعتها تلك الإرادة في لحظات توترها وسيادتها.

وينطبق هذا الاعتبار بصورة خاصة على تلك العادة السياسو - أيديولوجية السيئة التي تستسهل تفصيل التصورات والحقائق ثم إعادة تفصيلها مَرة بعد مَرة بما يتناسب مع المهمة السياسية الراهنة وبما يتلاءم مع توظيفها كلها لغرض مفروض مسبقاً أو معروف سلفاً وكأن الحقيقة موضوعة في كل مرة على سرير بروكروستوس الحديدي الجديد لا عادة تفصيلها مجدداً على مقاس السرير الشهير لا أكثر.

فازينار ـ هولندة

ديسمبر ٢٠٠٦

مقدمة المؤلف للترجمة العربية

إني لسعيد لرؤية كتابي «بين الهلال والصليب» مترجماً إلى العربية، في فترة أصبحت فيها العلاقة بين اليهود والعرب متأثرة بآثار الصراع الحديث الذي نتج عن انحلال الإمبراطورية العثمانية ونشأة الدول القُطرية وخاصة عن الصراع حول فلسطين. وإذا ما لاح الحاضر أكثر استقطابا وتأزماً، فعسى أن توفر العودةُ إلى قراءة التاريخ مَعينَ إلهام لمستقبل أفضل.

لقد أنفقتُ جُلّ حياتي العلمية، كمؤرخ للقرون الوسطى، في دراسة التاريخ الاجتماعي لليهود الذين أقاموا في البلاد الإسلامية. وقد سعيت في هذا الكتاب الذي طُبع أول مرة سنة ١٩٩٤، إلى فهم السبب الذي جعل القرون الوسيطة الإسلامية (أي الفترة الممتدة ما بين ظهور الإسلام وحكم المماليك) أكثر أمناً وسلامةً بالنسبة إلى اليهود مما كانت عليه حياتهم في شمال أوروبا المسيحية وغربها، من دون أن ألجأ إلى قراءات تبسيطية أو طوباوية. فقد زادت الأحداث التي تلت سنة ١٩٦٧، ولاسيما الأحداث التي وقعت في العقد الأخير أي الفترة التالية عن صدور الطبعة الأولى من هذا الكتاب، زادت من جذوة الصراع بين العرب واليهود وصاحبتها قراءةٌ تبسيطية للتاريخ. فأيّد بعضُهم الاعتقاد بأنّ الشرّ قيمةٌ طبيعيةٌ متأصلةٌ في الإسلام. وذهب آخرون في ذلك مذهباً

بعيداً فاعتبروا العنف المنسوبَ إلى الإسلام اليومَ بمثابة امتداد لعنفه الماضي تجاه اليهود والمسيحيين. هذه القراءة وأمثالها هي التي يسعى الكتاب إلى نقضها.

ورغم إقراره بأنّ الإسلام كان أكثر تسامحاً من المسيحية إزاء الأقليات، فإنّ هذا الكتاب يسعى، بالاعتماد على منهج مقارن للتاريخ الاجتماعي، إلى تجاوز التعليلات السطحية لهذه الحقيقة. وقد احتجت، من أجل وضع الأحداث التاريخية في نسقها الطبيعي، إلى أن أتجاوز التعليل الديني المجرد للعلاقات وأن أبحث في نسيج العلاقات الاقتصادية والاجتماعية بين الفئات في كلا المجتمعين.

إنني لواثق أنّ الرّسالة التاريخية لهذا الكتاب ستبقى صامدة تنافح ضد إغراء كلّ قراءة تُسقط أحداث الحاضر على فهم التاريخ الماضي. لذلك أتمنى أن تُسهم الترجمة العربية لهذا الكتاب في بلورة فهم نزيه معتدل لتاريخ العلاقات الإسلامية - اليهودية لدى القارئ العربي، تماماً مثلما أتمنى أن يُسهم الأصل الإنجليزي وكذلك الترجمات الألمانية والفرنسية (التي هي قيد الطبع) في تحقيق الغاية نفسها في الغرب. وقد سبق للترجمتين التركية والعبرية أن بلغتا القارئ المسلم والإسرائيلي في وقت سابق، يُرافقهما الطموحُ نفسُه إلى تحقيق فهم معتدل نزيه للتاريخ.

في النهاية لابد من كلمة شكر جزيل لمؤسسة هربرت كوانت Herbert Quandt Foundation ومؤسسة تسايت Zeit Foundation وكلتاهما في ألمانيا، لدعمهما ترجمة هذا الكتاب، كما أشكر كذلك معهد الدراسات المتقدمة ببرلين Wissenschaftskolleg zu Berlin على تشجيع التبادل الأكاديمي بين أوروبا والشرق الأوسط من خلال مشروع «الحداثة والإسلام».

لقد رأى باحثان عربيان شابان يقيمان في ألمانيا هما معز خلفاوي وإسلام ديّة قيمة الإسهام الذي يحققه الكتاب في فهم الماضي، فاقترحا ترجمته إلى العربية. فإليهما يتوجه شكري العميق لتحملهما عبء هذا العمل وإنجازه على أكمل وجه. كما أشكر صديقي العزيز الأستاذ صادق جلال العظم لتفضّله بكتابة تقديم للطبعة العربية من هذا الكتاب.

جامعة برنستون

أغسطس ٢٠٠٦

مارك كوهين

المقدمة

عندما بدأتُ دراسة تاريخ اليهود في القرون الوسطى قبل حوالي ثلاثين سنة، كان الرّأي الشائع وقتئذٍ يذهب إلى أن اليهود «تحت نفوذ الهلال» قد تمتعوا بالاستقرار وحماية عظمى ودرجة عالية من الاندماج السياسي والثقافي أكثر مما حظي به اليهود الذين كانوا «تحت نفوذ الصليب». كان هذا صحيحاً خصوصاً في ما يتعلق بالاضطهاد الذي لحق باليهود الأشكناز في أوروبا الغربيّة. فالتكافل symbiosis الدّيني الإسلامي اليهودي المثمر، مثلما عبر عنه س. د. جويتاين - S. D. Goitein وهي عبارة أدقّ من عبارة «عصر ذهبي» (فيما كان أستاذي جرسون د. كوهين Gerson D. Cohen يتكلم عن نخبة من مئات قليلة من «الرّجال الذهبيين») - تناقض بشكل صارخ السّجل المحزن للمواجهات بين اليهود والمسيحيين في بلاد الأشكناز. إنّ جُهد المراجعة الذي قام به سالو و.بارون Salo W. Baron، قد ظهر في مقالة نُشرت سنة ١٩٢٨، وكان هدفها الوحيد، بعبارة أكثر وضوحاً وأقلّ تشاؤماً، إعادة بحث المبالغات المتعلقة بـ«الفهم البكائي لتاريخ اليهود» «Lachrymose Conception of Jewish History»، مثلما عبر بها بارون عن الرؤية السّائدة

حول حياة اليهود في البلاد المسيحية خلال فترة ما قبل العصر الحديث من ماضي اليهود[١].

في الوقت الذي نجح فيه بارون في تعديل «الفهم البُكائي» لحياة اليهود في القرون الوسطى المسيحية، فإنّه وحتّى وقت قريب، لم تظهر حاجة ماسّة إلى إعادة تقييم صورة تاريخ اليهود في ظل الإسلام، رغم أنّ ذلك أيضاً كان محلّ مبالغة من قبل آباء التأريخ اليهودي الحديث بأوروبا الوسطى، فصِيغ في شكل «أسطورة تعايش ديني مثالي». إنّه لمن راجح القول أنّ صورة العصر الذهبي لا تزال تسيطر على المخيال الشّعبي ودوائر البحث الأكاديمي على السّواء.

---

(١) Salo W. Baron, Ghetto and Emancipation, *The Menorah Journal* 14, no.6 (June 1928), 515-526, ويذهب في نهاية المطاف إلى القول: «لقد حان الوقت بكل تأكيد لنقطع مع النظرية البكائية لعصر ما قبل الثورة وأن نتبنى نظرية تتوافق مع الحقيقة التاريخية». Essay repr. In The Menorah Treasury, ed. Leo W. Schwarz (Philadelphia, 1964), 50-63.
وقد سمّاها بارون في كتاباته اللاّحقة بـ«الفهم البكائي للتاريخ اليهودي». فالمصطلح المدرسة البكائية في التاريخ اليهودي (وصياغة هذا المصطلح تنسب بشكل غير دقيق للمؤرخين الاسرائليين الذين شرعوا بدورهم مؤخراً في مهاجمة هذا الفهم) قد اكتسب شعبية كبرى مؤخراً في الخارج بفضل مقال صدر في مجلة نيوزويك Newsweek magazine بعنوان إعادة النظر في التاريخ اليهودي Rethinking Jewish History بتاريخ 18 مايو 1992 ص 38؛ قارن رسالة المراجعة إلى الناشر في نفس المجلة بتاريخ 22 يونيه/ حزيران 1992، 6 بقلم Robert Liberles وهو الذي كتب ترجمة لحياة سالو بارون. في مؤلفه الكلاسيكي حول اضطهاد اليهود Sefer ha-dema`ot [Book of Tears] (Berlin, 1924-26) لم يشغل موضوع الاضطهاد سوى صفحات قليلة من مؤلف برنفالد الكلاسيكي في موضوع اضطهاد اليهود في مؤلف ذي المجلدات الثلاثة جاءت تحت عنوان «محمد والإسلام». كان ميل برنفالد إلى إثبات وجود الاضطهاد في العالم المسيحي (وندرة ذلك في العالم الإسلامي) منسجما مع «الفهم البكائي للتاريخ اليهودي» كما عبر عنه سالو بارون وأيضا نتيجة توفر المصادر.

وقد شهدت العقود الأخيرة جهوداً لتغيير هذه الصورة. فنحو نهاية الستينات أو بالأحرى، بعد حرب الأيام السّتة يونيو ١٩٦٧، أثّرت عوامل منبثقة عن الصراع العربي الإسرائيلي في بعض الجهات متسببة في ولادة مراجعةٍ جذرية للتاريخ اليهودي - العربي. فقد ظهرت نواة هذه الفكرة الجديدة أساساً في أعمال كتّاب غير مختصين نشروا مقالاتهم في مجلات يهودية شعبية، ثم أخذت تظهر لاحقاً بشكل لافت في البحوث الأكاديمية. ووفقاً لهذه النّظرة، فإنّ «العصر الذهبي» كان في الحقيقة فترة كراهية وإذلال. فحتّى القرون التي تمكّن فيها الـ«ذهبيون» العظام مثل حسداي بن شبروط Hasday ibn Shaprut والوزير سموأل ابن النغْريلة Samuel the Nagid ibn Nagrela ويهودا اللاّوي Judah ha-Levi من تشريف بلاطات الحكم الإسلامي في الأندلس - حيث اعتُبروا جزءاً من الحياة الثقافية والسياسية العربية -، فقد غدت هذه القرون ذاتها الآن موصوفة بالعنصرية والاضطهاد. بل ذهب بعضهم في هذا مذهباً بعيداً إلى حدِّ اقتراح أنّ قَدَر اليهود في بلاد الإسلام كان بائساً مثل حظهم في أوروبا. وقد اخترت أن أسميّ هذه النظرة بـ«الفهم البكائي الجديد للتاريخ العربي اليهودي»[(١)].

هذا لا يعني أن هذه المراجعة قد تولدت عن انحراف. إنما هي «أسطورة مضادّة» تولّدت عن جدل مضاد لتحديات الدّعائية العربية الحديثة وتحديات النزعة العربية المعادية للسّامية. فغداة هزيمة يونيو ١٩٦٧، أخذ منافحون عرب يرددون موضوعاً قديماً يربط العصر الذهبي بتسامح الإسلامي في العصر الوسيط بالتهديد الصهيوني الحديث،

The Neo-Lachrymose Conception of Jewish-Arab History, Tikkum (Maz-June1991), 55-60.

فاعتنقوا «الأسطورة» (اليهودية الأصل) الذّاهبة إلى أنّ المسلمين واليهود قد تمتّعوا بعلاقات مثالية على مدى قرون طويلة. وأنّ هذا التّناغم قد تحطّم على يد الحركة الصهيونية وخاصة جرّاء إنشاء دولة إسرائيل. وكان موقفهم أنْ أَزيحوا التهديد الصهيونيّ الإسرائيليّ فيعودَ التناغم القديُم ويعيشَ اليهود والعرب جنباً إلى جنب في تواؤم ديني مثالي تحت الحماية العربية الإسلامية.

أما التحدي الثاني فهو الإدراك الحديث، سواء في إسرائيل أو لدى يهود الشتات، لنزعة مفرطة وخبيثة في معاداة السامية لدى العرب، مُعيدة إلى الأذهان أسوأ أنواع الضغينة اليهودية المسيحية في القرون الوسطى ونظائرها في القرن العشرين. أما العرب فبرروا عداءهم هذا بتوجيه أصابع الاتهام إلى «الاستعمار اليهودي الجديد Neocolonialism» في فلسطين الذي أتى على التناغم الدّيني القديم. ورداً على هذا الاتهام الأخير، حاول اليهود فهم معاداة السّامية لدى العرب على أنّها مواصلةٌ لعداءٍ لليهود قديم متأصل لدى العرب والمسلمين وإهانةٍ لليهود تمتد جذورها إلى محمد والقرآن، بل إنّها ربما تضاهي معاداةَ السّامية في القرون الوسطى المسيحية.

لم يكن لأصحاب المراجعات من مرجع أفضلَ من الفيلسوف والطبيب والفقيه والزعيم الطائفي اليهودي الإسباني العظيم موسى بن ميمون (١١٣٨ - ١٢٠٤) الذي يعتبر عَلَم ما يسمى بالعصر الذهبي. فقد كتب ابن ميمون وهو يعيش في مصر الإسلامية رسالةً مواساة ومعاضدة إلى يهود اليمن المضطهدين جاء فيها ما يلي:

> إنكم تعلمون يا إخوتي أنّه بسبب خطيئتنا فإنّ الله قد ألقانا وسط هؤلاء القوم، أمّة إسماعيل، الذين يعذبوننا أشدّ العذاب،

ويختلقون طرقاً لتعذيبنا وإذلالنا. وهذا كما أنذرنا الله «وكان أعداؤنا قضاتنا» (سفر التثنية ٣٢: ٣١). ليس ثمة أمة قد أقدمت على مثل هذا التنكيل ببني إسرائيل. بل ليس ثمة أحد يضاهيها في إذلالنا والتنكيل بنا[١].

يبدو أن ابن ميمون قد أبدى حكماً قاسياً بخصوص علاقة اليهود بالمسلمين مفاده أَنّ الإسلام قد أذلّ اليهود دائماً وأنّ تنكيل المسلمين وحقدهم يفوقان عداوةَ كلّ الشعوب الأخرى التي عاش بينها اليهود. فالحقيقة أنّ ابن ميمون كان قد عايش أشدّ اضطهاد وأكثره ضراوة من قبل المسلمين الموحدين في شمال إفريقيا وإسبانيا. تلك الموجة من الخوف التي بدأت في أوساط ١١٤٠ قد ذهبت بعدد كبير من الأرواح وأدت إلى اعتناق عدد من اليهود (والمسيحيين) الإسلام مُكرهين وكذلك إلى فرار ألوف من اليهود إلى الأرجاء المسيحية والبلدان الإسلامية القائمة بمنأى عن طائلة يد الموحدين. وقد كانت عائلة ابن ميمون من ضمن هؤلاء الفارين. فبعد مقام لسنوات طويلة بالمغرب الموحدي (بفاس) متنكرين على الأغلب في هيئة مسلمين، وبعد مقام قصير في فلسطين التي لم تعد صالحة للسكنى، جرّاء الحروب الصليبية، استقرت العائلة في ستينيات القرن الثاني عشر بمصر، بلدٍ آمن نوعاً ما.

إنّ اضطهاد اليهود في اليمن القريب كان تأكيداً لنظرة ابن ميمون بأنّه كان يعيش فترة اضطهاد غير مسبوقة. رغم أنّ هذه الأوضاع تعطي تفسيراً

---

(1) Moses ben Maimon , the Epistle to Yemen, trans. In Norman A. Stillman, The Jews of Arab Lands: A History and Source Book (Philadelphia, 1979), 241.

ضافياً لموقف ابن ميمون المبالغ في التعميم حول علاقات اليهود بالمسلمين، فإنّ حجته في «رسالته إلى اليمن» قد اقتطِعتْ عن سياقها وجُعلت عَلَما أو «دليلاً» في سياق التفكير الجديد.

إن استقطاب الرؤى الذي طغى على النقاش حول علاقات اليهود بالمسلمين في القرون الوسطى في السنوات الأخيرة قد زاد من صعوبة الكتابة في هذا الموضوع دون الانخراط في الاعتذار أو السّجال. ورغم ذلك فإنّي لباق على قناعتي بأن «أسطورة التعايش المثالي الإسلامي اليهودي» وكذلك «الأسطورة المضادة حول اضطهاد المسلمين لليهود» تشوهان الماضي على حد سواء. كيف لنا أن نتناول السؤال التاريخي المُلِحّ بصورة تجنبنا المغالاة في الاتجاهين وفي الوقت نفسه تعمّق فهمنا في السبب الذي جعل العلاقة بين المسلمين واليهود أقلّ اضطهاداً من العلاقة بين المسيحية واليهود، مثلما يتفق عليه أغلب الملاحظين العقلاء؟ إنّ المنهج المقارن يبدو أكثر الطرق نجاعة في بيان ذلك.

المنهج المقارِن

في معرض كتابته عن الأقلّيات غير المسلمة، أهل الذّمة، «أهل الحماية» أو الذّميين، خلال «الفترة الكلاسيكية» في القرون الوسطى، يقارن مؤرخ الإسلام المتميز كلود كاهين Claude Cahen معاملتهم بتجربة اليهود في الفترة المسيحية الوسيطة قائلاً: «ليس ثمة شيء في الإسلام في القرون الوسطى يمكن تسميته تحديداً بمعاداة السامية»[1].

إنّ الموضوعية تحتّم علينا أن نحاول مقارنة عدم التسامح المسيحي بنظيره الإسلامي لما لهما من أوجه شبه وأوجه اختلاف.

(١) Encyclopedia of Islam, s.v. Dhimma, 229.

إنّ الإسلام، بغض النظر عن عديد من الاضطرابات، قد أظهر من التسامح إزاء اليهود الذين عاشوا في بلاد المسلمين أكثر مما أظهرته أوروبا[١].

لم تفلح دعوة كاهين إلى مقارنةٍ بين الشرق والغرب لعلاقة المسلمين باليهود في تعيين أيّ اتجاه يحسن أن تسلكه تلك المقارنة. وقد عبّر المؤرخون اليهود أنفسهم مراراً، وإن عَرَضاً، عن بعض أوجه هذه المقارنة. فها هو حاييم هليل بن سسون Haim Hillel Ben-Sasson، الذي كان مختصاً في تاريخ اليهود بأوروبا الوسيطة، يشير في كتابه «في تاريخ اليهود في القرون الوسطى» إلى أنّ اتهام ابن ميمون للإسلام في «الرّسالة اليمنية» يجب أن يُفهم في سياق الاضطهاد الضاري خلال القرن الثاني عشر، وأنّه علاوةً على ذلك «يمكن للمرء القول إنّه كان غير مدرك تمام الإدراك لوضع اليهود في البلاد المسيحية، أو أنّه لم يُعر ذلك اهتماماً، عندما كتب الرسالة». ويواصل بن سسون قائلاً:

> إنّ الوضع القانوني والحماية التي كان يتمتع بها اليهود في البلاد الإسلامية كانا عموماً أفضل مما كان عليه الحال في البلاد المسيحية، لأنّ اليهود في السّياق الأول لم يكونوا «الكفار» الوحيدين. فبالمقارنة مع المسيحيين، كان اليهود أقلّ خطراً وأكثر ولاء للحكم الإسلامي، ثم إنّ سرعة الغزوات الإسلامية واتساع مجالها قد فرضا على المسلمين تخفيف الاضطهاد وضمان إمكانات كبيرة لبقاء أتباع عقائد أخرى في بلدانهم[٢].

Ibid., 230

H.H. Ben-Sesson, Peraqim be-toledot ha-yehudim bi-mei ha-beinayim [On Jewish Historz in the Middle Ages] (Tel Aviv, 1969), 36.

أما برنارد لويس الذي يُعتبر مؤلفه «اليهود في الإسلام» أكثر تقييم اعتدالاً في شأن وضع اليهود تحت النفوذ الإسلامي في القرون الوسطى، فيقدّم تفسيره الخاص لإحساس اليهود بوضع أفضل تحت حكم الإسلام منه في ظل المسيحية قائلاً:

> عندما نقارن موقف المسلمين من اليهود ومعاملتهم إيّاهم في القرون الوسطى بوضع اليهود بين جيرانهم المسيحيين في أوروبا الوسيطة فإننا نرى عدداً من المقابلات الصارخة.... إنّ معاداة اليهود في المجتمع الإسلامي ليست من جهة لاهوتية... إنها بالأحرى ذلك الموقف المعهود من قبل الغالب إزاء المغلوب، موقف الأغلبية إزاء الأقلية، دون ذلك البعد اللاّهوتي الإضافي وبالتالي البعد النفسي الذي يضفي على نزعة معاداة السّامية لدى المسيحيين طابعها الأوحد والخاص[١].

إنّ أحد أهم المفارقات، حسب لويس، هي أنّ اليهود كانوا أقلية من بين عدد من الأقليّات في الإسلام ولم يكونوا الأقليّة الوحيدة مثلما كان شأنهم في أوروبا. وبما أنّ المجتمع الإسلامي كان «تعددياً واختلافياً» فإنّ الأقليات لم تكن مميزة بشكل واضح[٢].

تم التطرق إلى هذه النقطة مراراً. فابن سَسُون قدّم الفكرة من دون تحليل. أما جويتاين فكتب: «على العكس من أوروبا، حيث كان اليهود مجموعة وحيدة صغيرة العدد للغاية في محيط غريب، فان الآثار الضارة للتمييز في الإسلام قد خفف من حدتها وجود أقليتين تمتعتا، في الفترة التي تغطيها وثائق الجنيزة Geniza، بنفوذ ووجاهة حتّى في شأن تسيير

---

(١) Bernard Lewis, The Jews of Islam (Princeton, N.J., 1984), 85.

(٢) Ibid.; قارن بصفحة 19.

الدولة»[1]. أما نورمان ستيلمان Norman Stillman فيعبّر عن نفس الفكرة على النحو التالي: «بما أنّ اليهود كانوا يتقاسمون منزلة الأقلية مع المسيحيين والمجوس، الذين كانوا نسبياً أكثر عدداً وبروزاً في القرون الوسطى، فقد أفرز ذلك بعضاً من الإحساس الخاص بمعاداة اليهود داخل سياقٍ أوسع من معاداة غير المسلمين. لقد كان هناك بالتالي نوع من المساواة الأساسية بين المغلوبين»[2].

يسعى هذا الكتاب إلى تقديم دراسة أوسع لعلاقة اليهود بالمسلمين والمسيحيين في القرون الوسطى تعتمد على موازنات مثل التي قُدّمت آنفا. إنّه يطرح أسئلة جديدة في سياق مقارن، محاولاً الإجابة عليها بطريقة تُلقي الضوء بشكل متبادل على علاقة اليهود بغيرهم من الأمم غير اليهودية Gentiles في الإطارين الوسيطين الإسلامي والمسيحي. قبل تحديد الموضوع الخاص بهذه الدراسة، إنّه من الجدير ذكر ما ليس من مجالها. إنّها ليست دراسة مقارنة في موضوع التسامح. فلا الإسلام ولا المسيحية اعتبرا التسامح، على الأقل مثلما فهمه الغرب منذ جون لوك، فضيلة فيما قبل العصر الحديث. ففي مقدمة لمجلد من المقالات حول «الاضطهاد والتسامح» قدمت في الملتقى السنوي للمجمع التاريخي المسيحي سنة ١٩٨٣ يعبر المؤرخ ج. ر. التن G.R. Elton عن هذه النقطة بالنظر إلى المسيحية وأديان توحيدية أخرى.

---

(١) S.D. Goitein, A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza, 5 vols. (Berkley and Los Angeles, 1967-88), 2, 277-78.

(٢) Norman A. Stillman, Antisemitism in the Contemporary Arab World, in Antisemitism in the Contemporary World, ed. Michael Curtis (Boulder, Colo, 1986), 73.

إنّ الأديان تنبثق عن العقيدة، والعقيدة، وهي تسعى إلى المحافظة على هويتها الخاصة، لا يمكن أن تقبل بوجود منافسين أو معارضين. وهكذا فإنّ الأديان المنتظمة في كنائس قويّة ومسيطرةٍ على مجالها تمارس الاضطهاد كأمر حتمي وتسعى إلى اعتبار التسامح علامة ضعف أو حتى علامة شرّ إزاء أيّ نوع من العقائد يدينون به. فالتّسامح لدى أهل التدين هو مطلب المضطهَدين الذين ينادون به إذا ما كان من الممكن لهم في يوم ما أن يُسيطِروا وإذا حصل ذلك فالغالب أنّهم يشرعون هم بدورهم في اضطهاد غيرهم[١].

من ثمة يبدو أنّ الأديان التوحيدية عبر التاريخ إذا ما حكمت فقد رأت من اللاّئق، إن لم نقل من الواجب، اضطهاد الأديان التي لا توافقها. ولذلك فليس من المدهش أن يكون الإسلام الوسيط قد اضطهد غير المسلمين، على الأقل مثلما اضطهدت المسيحية اليهود (والمسلمين)، ومثلما فعلت اليهودية - في فترة حكمها القصيرة أثناء الفترة الحسمونية Hasmonian (القرن الثاني ق. م) - باضطهاد الوثنيين الإيدومنيين Idomeneans، بإجبارهم على اعتناق اليهودية بالقوّة. مهما يكن من أمر، فإنّ الحقيقة التاريخية تبيّن أنّ اليهود في ظلّ الإسلام، وخاصة في مرحلتيه التكوينية والكلاسكيّة (حتى القرن الثالث عشر)، قد خبروا اضطهاداً أقلّ بكثير مما لقوه في ظل المسيحية[٢]. إنّ هذا الأمر ليدعو إلى تفسير أكثر عمقاً وشفافية مما وقع تقديمه حتى الآن.

---

(١) Persecution and Toleration: Papers Read at the Contemporary Arab World, in Antisemitism in the Contemporary World, ed. Michael Curtis (Boulder, Colo, ed. W).

(٢) من المتفق عليه بين المؤرخين أنّ العالم الإسلامي قد أخذ، بدءاً من القرن الثالث عشر، =

ثمة سؤالان مركزيان يشكلان أساس هذه الدّراسة. لماذا كانت علاقات اليهود بالمسلمين في القرون الكلاسيكية أقلّ حدّة وأقلّ تميزاً بعدم التسامح والعنف مما كانت عليه علاقات المسيحيين باليهود أثناء القرون الأولى من الفترة الوسيطة؟ وما هي العوامل التي تسببت في تقليص الاضطهاد وعدم التسامح ضد اليهود في العالم الإسلامي؟

في إطار محاولة الإجابة عن هذه الأسئلة نظرتُ في مراحل متشابهة من التطور أو ظواهر متوازية في حياة اليهود في الغرب اللاّتيني والشرق الإسلامي. من أجل إضفاء معنى على الدراسة ولإلقاء مزيد من الضوء بالتوازي على علاقات المسيحيين باليهود، فإنه يتحتم الانتباه إلى مراحل متشابهة من التطور كانت متوازية من جهة بنيوية، وإن لم تكن بالضرورة متوازية من حيث التسلسل الزّمني. ولقد حاولت أن ألتزم بهذا النوع من

= في الانحدار في المستويات الاقتصادية والسياسية والثقافية، وأن حظوظ اليهود قد ارتقت قليلاً مع التيار العام. إذ كتب س. د. جويتاين قائلا: «إنّ الانحدار الاقتصادي وفي المجالات العامة للعامة اليهودية في أغلب البلاد الناطقة بالعربية وهو الأمر الذي بهر عدداً لا يحصى من الزوار في العصور الحديثة انما هي نتيجة الاندحار العام في هذه البلدان وما تبع ذلك من أوضاع الاجتماعي والديني غير المحمود لغير المسلمين». (Jews and Arabs: Their Contact through the Ages [New York, 1995], 72). هذا ويقرر نورمن ستلمان مرجعاً صدى التوافق بين الدارسين على تسمية فترة القرن الثاني عشر «فترة ظلامية» (Stillman, Jews of Arab Lands, 64) قد تلت «فترة أفضل» ما بين 900-1200 (ibid., 40). وقد ساعد في تدهور العلاقات تحوّل وقع في العراق وإيران أثناء النصف الثاني من القرن الثالث عشر عندما لمع بعض البلاطيين اليهود تحت الحكم المتسامح نوعاً للغزاة المغول الوثنيين؛ بيد أن هذا النمو لغير المسلمين قد انتهى فجأة بعد غزو المغول للعالم الإسلامي سنة 1295. أما فترة الانقطاع الثانية فكانت قصيرة جداً ولكن وقعت العودة إلى ما يسمى «العصر الذهبي الثاني» في أفق الحكم التركي في القرن السادس عشر. فالنهضة اليهودية وازت أو بالأحرى ساهمت في التحسن الواضح لكل المجتمع.

الصرامة المنهجية. فالجزء الثاني يهتم بـ (١) العامل الديني في العلاقات بين الاديان في الفترة المبكرة، (الفصل الثاني) و(٢) الوضع القانوني لليهود (الفصلان الثالث والرابع). أما الجزء الثالث فيهتم بالدور الاقتصادي لليهود (الفصل الخامس). الجزء الرّابع يهتم بمكانة اليهود داخل النظام الاجتماعي في الإسلام والمسيحية على حد سواء (الفصول السادس والسابع والثامن). أما الجزء الخامس، وهو الجزء الأخير، فيعنى بالسّجال بين الأديان (الفصل التاسع) والاضطهاد في حد ذاته آخذاً في الاعتبار ردود اليهود والذاكرة الجماعية اليهودية المتعلقة بالحياة في المجتمعين المتغلبين (الفصل العاشر). أما الجزء الأول فيتناول الكتابات التاريخية التي جعلت موضوع هذه الدراسة موضوعاً خلافياً.

لا يحتوي هذا الكتاب على فصل في الحياة الفكرية. فقصة الانتعاشة الثقافية لليهود المقيمين في البلاد الإسلامية في الفترة التكوينية والقرون الكلاسكية قد وقع سردها مراراً (عادة وبتحيز تتم مقابلتها بالحياة الفكرية في العالم الأشكنازي). على أني اعتقد أن تلك القصة يمكن فهمها بطريقة أفضل بعد الاطلاع على فصول هذا الكتاب.

لاعتبارات المقارنة وجدت من الأجدى التركيز على الغرب اللاتيني وأساساً البلدان الشمالية، رغم أن الدراسة تعير اهتماماً بالغاً لبديهيّة أنّ المؤسسات القانونية والدينية لعلاقة اليهود بالمسيحيين ترجع أصولها إلى حوض المتوسط. فالتقابلات في الشمال إنما هي ببساطة أكثر حيوية ومرونة منها في الجنوب، لذلك فإن علاقة اليهود بغيرهم تظهر أكثر بهاءً في الإسلام. فإيطاليا على سبيل المثال - خلال حكم القوطيين Gothic واللّمبارد Lombard والكرولنجيين Carolingian والبيزنطيين Byzantine، والبابوية Papal، والفرنسيين النورمنديين French Norman، والألمان

الأمبرياليين German imperial وحتى فترات حكم العرب على اختلاف وتباين في الفترة والأهمية، تشكل حالة خصوصية فلا تصلح لمقارنة. وكذلك الشأن بالنسبة إلى حكمها في القرون الوسطى المتأخرة على المدن الشمالية والجمهوريات (التي بدأ اليهود يفدون إليها بأعداد مهمة بدءاً من القرن الرابع عشر). الشيء نفسه يمكن قوله في شأن تأثير الثقافة العربية الإسلامية على إسبانيا المسيحية في القرون الوسطى عموماً وبالأخص على التجار اليهود المشرقيين، الذي يوقع في التباس قد يذهب بالقيمة المرجوة من المقارنة. نتيجة لذلك فإن اليهود في إسبانيا المسيحية قبل ١٣٩١ قد تمتعوا بوضع آمن نسبياً انبعث نتيجة للأسباب ذاتها التي خففت من حدة الاضطهاد الإسلامي في إسبانيا (وفي الحضارة الإسلامية عموماً). فقبل نهاية القرون الوسطى صارت إسبانيا المسيحية تدريجياً تتخذ في أغلب المواقف موقفاً مماثلاً لما وقع في بلدان الشمال إزاء اليهود موافقةً للعرفَ السّائدَ حول عدم التسامح، وقد وصل الأمر في بعض الحالات إلى الإقصاء.

لقد لعبت بولندا المسيحية كما هو معلوم دور ملاذ وتربة خصبة لازدهار الاقتصاد اليهودي في أوروبا الغربية، وخاصة بدءاً من القرن الثالث عشر. وقد رحب الحكام البولنديون - الذين رأوا في اليهود بشكل أو بآخر فرعا من طبقة التجار الناطقين بالألمانية وسكّان المدن الذين يُمْكنهم سدُّ ثغرة اقتصادية واجتماعية في المجتمع البولندي - قد رحّبت بالمهاجرين في بلادها، ضاربة عرض الحائط بضغط الأيديولوجيا الكاثوليكية، ومتبعةً في سياستها مع اليهود سياسةَ أغلب الملوك الزمنيين في أوروبا الغربية.

لقد كانت تجربة اليهود البولنديين خلال القرون الوسطى المتأخرة

لحتى ... حديث (قبل انقلاب الحظوظ خلال القرن السابع عشر ... على عكس الأوضاع التي كان عليها أبناء مِلّتهم في ... العربية المسيحية في الفترة ذاتها، وهو أمر يستحق المقارنة ... اليهود في الإسلام الوسيط إلا أنه يتجاوز المجال الزّمني لهذا البحث ولذلك لن نتطرق إليه الآن(١).

من الجهة الأخرى، فإنّ منطقة جنوب فرنسا تمنحنا فرصة غير معهودة لتحديد بؤرة مقارنتنا. فرغم غزو العرب لها في القرن الثامن، فإنّ هذه المنطقة (التي تضم لانجدوك وبرفانس Languedoc and Provence) لم تخضع مطلقاً للإسلام على العكس من البلدان المسيحية المجاورة عبر جبال البرانس Pyrenees. بيد أنّ العلاقات المسيحية اليهودية في منطقة جنوب فرنسا قد كانت أقل تأثراً بالعداوة والاضطهاد مما كان عليه الحال في الشمال، حتى بعد أن أصبحت المنطقة تحت النفوذ الفرنسي الشمالي في القرن الثالث عشر(٢). سأشير أحياناً إلى وضع اليهود في جنوب فرنسا لأنّ المقارنة تفترض أن الدين كان عاملاً من بين عدة عوامل، وإن بدا ربّما من أكثرها جلاء، في تحديد اتجاه علاقة اليهود بغيرهم في القرون الوسطى. فالحقائق السياسية والاقتصادية والاجتماعية يمكن أن تخفف من حدة اللاتسامح الأيديولوجي (أو قل

---

(١) بعض الملاحظات ذات الدلالة حول يهود بولندا التي يمكن استعمالها في مثل هذه الدراسة المقارنة يمكن إيجادها على سبيل المثال في Gershon Hundert An Advantage to Peculiarity? The Case of Polish Commonwealth, AJS Review 6, 1981, 21-38

(٢) William C. Jordan The French Monarchy and the Jews: From Philip Augustus to the Last Capetians (Philadephia, 1989), 110-112, وهو يفسر بشكل مقنع الأسباب الكامنة وراء الوضع المتطور لليهود ...

الديني) بإنشاء أسس للحماية الأساسية والنمو، مثلما حصل في العالم الإسلامي.

ختاماً، لا بد من قول كلمة حول بعض المحددات الخاصة بالطرف الآخر من المقارنة. إنّ الإسلام الذي نعنيه في هذا الكتاب هو الإسلام السني، أي ذلك الشكل الأرثودكسي والشكل الغالب من الدّين، الذي هو مصدر «السياسة» الإسلامية تجاه اليهود وغيرهم من الكّفار. فالمذهب الشيعي كان عادة أكثر تعصباً في ما يخص نظرته لكيفية معاملة الكفار، ولكن في أغلب الفترات المعنية في هذه الدراسة لم يعش اليهود تحت نفوذ سلطة سياسية شيعية. فالاستثناءات كانت بحق استثناءات، سواء كانت تحت حكم البويهيين العراقيين من منتصف القرن العاشر إلى منتصف القرن الحادي عشر أو كانت أكثر درامية تحت نفوذ الفاطميين في مصر وسوريا وفلسطين (٩٦٩ - ١١٧١) الذين كانوا معروفين بكونهم أكثر اعتدالاً إزاء اليهود والمسيحيين من السنيين. إن الإسلام السني إذن يمثل طرفاً ملائماً للمقارنة مع العالم المسيحي الغربي، حيث كانت السّيادة للمسيحية.

الفصل الأول

الأسطورة والأسطورة المضادة

أسطورة التعايش الدّيني المثالي

يصادف المرء، منذ نهاية القرون الوسطى، الاعتقادَ الذي شاع بين اليهود بأنّ الإسلام في القرون الوسطى قد وفّر لليهود مرفأ سلام، في حين اضطهدتهم المسيحية بلا شفقة. وقد كان هؤلاء اليهود على وعي أنّ تركيا المسلمة قد وفّرت ملجأ لليهود ضحايا اضطهاد إسبانيا الكاثوليكية وغيرها من البلاد[1]. فثمّة فيض من المؤلفات التأريخية

(١) في رسالة مشهورة لاسحاق تزرفتي Isaac Tzarfati، وهو يهودي فرنسي عاش في تركيا في القرن الخامس عشر، يحضّ فيها إخوانه على العودة وترك الاضطهاد المسيحي إلى الملجأ الإسلامي - لم تكن سوى واحدة من كثير - أصبحت السّماحة العثمانية معروفة لليهود في الغرب. توجد ترجمة إنجليزية للرسالة في Franz Kobler, Letter of Jews through the Ages, vol. 2 (Philadlphia, 1952), 283 - 285. ويظهر نفس الحكم الإيجابي حول لطف السلاطين العثمانيين المتميزين عن أمثالهم المسيحيين المضطهِدين، في أجوبة الرّبيين العثمانيين (وهي شبيهة بالفتاوى الإسلامية) في القرن السادس عشر وكذلك في تأريخ المؤرخ اليهودي المصري يوسف سمبري Joseph Sambari في القرن السّابع عشر. أنظر أيضا Shimon Stober, "The Chronologies of the Muslim Kingdoms in Sambari's Chronicle Divrei Yoseph" (Hebrew), in Exile and Diaspora: Studies in the History of the Jewish People Presented to Professor

اليهودية في أغلبها التي كُتبت في أعقاب الطرد الجارح لليهود من إسبانيا سنة ١٤٩٢م والتي تُعيد إبراز التقابل بين العداء المسيحي والرّفق الإسلامي. وقد حوّل آباء الدّراسة العلمية الحديثة لتاريخ اليهود في القرن التاسع عشر هذا الفهمَ إلى مُسلّمة تاريخية.

عثر المثقفون اليهود على فترة ومكان يوافقان هذا المقياس، ألا وهي إسبانيا تحت النفوذ الإسلامي في العهد الوسيط، من جرّاء الإحباط الناتج عن السيرورة المتعثرة لاندماجهم في مجتمع غير اليهود في ما كان يُظن أنه عصر تحرر «ليبرالي». وقد بحثوا في ذلك عن سابقة تاريخية لموقف أكثر تسامحاً إزاء اليهود. فهناك في إسبانيا بلغ اليهود، حسب اعتقادهم، درجة عالية من التسامح والإنجاز السياسي والاندماج الثقافي. وقد التقط المؤرخون اليهود ملاحظةَ دارس لوثري شاب للشعر اليهودي، كان قد كتب عن عصر ذهبي للآداب دام ما بين ٩٤٠ و١٠٤٠م وأطلقوا ذلك النعت على نوع كامل من الحياة السياسية والاجتماعية خلال فترة الحكم الإسلامي في إسبانيا[١]. ثُمّ قابلوا ذلك بتعرّض اليهود للقهر تحت نفوذ العالم المسيحي في القرون الوسطى. باختصار، إنّ المؤرخين اليهود الذين صاغوا ما سماه سالو بارون Salo Baron استخفافاً بـ«الفهم البُكائي لتاريخ اليهود» في أوروبا المسيحية، قد اخترعوا أيضاً مقابلاً لها: «أسطورة التعايش الديني المثالي» في بلاد الإسلام.

Haim Beinart on the Occasion of his Seventieth Birthday, ed. A. Mirsky et al. (Jerusalem, 1988), 418 - 19.

(١) انظر: Franz Delitzsch, Zur Geschichte der jüdischen Poësie vom Abschluss der heiligen Schriften Alten Bundes bis auf die neueste Zeit (Leipzig, 1836), 44. Ismar Schorsch, "The Myth of Sephardic Supremacy," Leo Baeck Institute Year Book 34 (1989), 61.

فهاهو هانريش غرايتز Heinrich Graetz عميد مؤرخي اليهود في القرن التاسع عشر، يثير هذه النقطة في بداية قصة يهود البلاد العربية في مؤلفه الهامّ «تاريخ اليهود» قائلاً:

> إنّ عين الملاحظ لتقف مبتهجة لحال اليهود في شبه الجزيرة العربية عندما تضيق بتأمل حالتهم التعيسة في موطنهم القديم وفي البلاد الأروبية وترهقها رؤية الضغينة المتمكنة في المسيحية. فهنا كان اليهود أحرارا ليرفعوا رؤوسهم، ولم يحتاجوا أن يُنظر إليهم نِظرة تخويف وإذلال، خشية أن يحيق بهم الغضب الكنسي أو أن يغمرهم جاه السلطة الدنيوية. هنا لم يُوصد الباب دونهم وسبيلَ المجد، لا ولم يُمنعوا من حظوة الدولة. بل الأمر على العكس فقد سُمح لهم أن يُطوّروا قُواهم، دون عوائق، ضمن شعب حرّ بسيط ومبدع، ليُظهروا شجاعتهم الرّجولية، فينافسوا من أجل نيل الشّهرة ويُطاولوا أعداءهم السّيوف بيد مجرّبة[١].

فغرايتز يُؤصّل صراحة موقفه الرومانسي الطوباوي حول حياة اليهود بين القبائل العربية ضد مفهومه «البكائي» لحياة اليهود تحت نفوذ المسيحية. وعلاوة على ذلك، فانّه يُبسط امتداحه الإسلامَ ليطالَ المجال الثقافي، مُنتبها إلى العصر المتقدم الذي عاش فيه هو نفسه ومُعبّرا عن

---

(١) Heinrich Graetz, History of the Jews, vol. 3 (New York, 1894), 53 (ترجمة وقعت عليها مراجعة طفيفة لإضافة عبارة «في المسيحية» الموجودة في الأصل الألماني) Geschichte der Juden, vol. 5 [Leipzig, 1909], 72, وكذلك في الطبعة الألمانية الشعبية المختصرة Volkstümliche Geschichte der Juden von Heinrich Graetz [1923; reprint Munich, 1985], vol. 3, 223.)، مقطع وقع سرده أيضا من قبل Jane S. Gerber in "Reconsiderations of Sephardic History: The Origin of the Image of the Golden Age of Muslim-Jewish Relations," in The Solomon Goldman Lectures, vol. 4, ed. Nathaniel Stampfer (Chicago, 1985), 90.

قناعة الشعب اليهودي الألماني بتفوق يهود الشرق على يهود الغرب (بالنسبة إلى غرايتز وغيره، متمثلة في يهود بولندا المعاصرين لهم)، فيقول:

> إنّ قمة الثقافة التي تُكافح أمم العصور الحديثة من أجل بلوغها - لتكون مغمورة بالعلم والقناعة والقوة الأخلاقية - كان يهود إسبانيا قد بلغوها في فترة أكبر انتعاشة لهم...فلا غرابة عندئذ أن يكون يهود إسبانيا قد نُظر إليهم ككيان متفوق من قبل إخوانهم غير المثقفين في بلدان أخرى - في فرنسا وألمانيا وإيطاليا - وهذا يمنحهم بكلّ سُرور مركز الصدارة التي سبقتهم في التمتع بها الأكاديمية البابلية[١].

إنّ فرضية التسامح الإسلامي مع اليهود (حالياً في توافق مع مُسلّمة أكثر اتساعاً حول رفق المسلمين إزاء غير المسلمين من أتباع الدّيانات التوحيدية) غدت صحيحة بالنسبة للمستشرقين اليهود خصوصاً، بسبب المقارنة مع المسيحية في القرون الوسطى[٢]. فالفترة الممتدة من الحرب

---

(١) Graetz, History of the Jews, 3, 236 قمت بإكمال في الترجمة لبعض الجمل التي حُذفت من Geschichte der Juden,. 5, 371 - 372).. هذا، وقد اعتنى Ivan G. Marcus بشكل معمق بـ "the Sephardic mystique" and its left hand, the denigration of Ashkenazic culture, in "Beyond the Sephardic Mystique," Orim: A Jewish Journal at Yale 1 (1985), 35 - 53.

أنظر أيضا Schorsch, "The Myth of Sephardic Supremacy," 47 - 66.

(٢) على سبيل المثال Ignaz Goldziher (1850 - 1921) وهو مستشرق يهودي معروف كتب سنة 1910: «مما لا يمكن أنكاره في هذه الفترة المبكرة من تطور القانون الإسلامي، أنّ روح التسامح قد دخلت التعليمات التي أعطيت للمسلمين الفاتحين للتعامل مع أتباع الأديان الأخرى الخاضعين. فما يشبه التسامح الإسلامي في الممارسة الدستورية في الدول الإسلامية - تعود ملامحه إلى القانون الإسلامي العام الذي كثيرا ما لاحظه الرحالة في=

الصليبية الأولى في أوروبا شهدت أعمال عنف متكررة موجهة في جوهرها ضد اليهود. فقد صدّق المسيحيون أنّ اليهود قاموا بسفح دم أطفال المسيحيين لغايات طقوسية سحرية. وأصبح المرابي اليهودي عرضة لاضطهاد مسيحي شديد. أما اليهود الذين دخلوا المسيحية فكانوا محل ريبة، وقد أدى هذا في إسبانيا بالخصوص إلى محاكم التفتيش سيئة السُّمعة. إضافة إلى ذلك، فإنّ مجموعات يهودية بأكملها قد طُردت من البلاد المسيحية في القرون الوسطى. لكن لا وجود لأيّ حدث يُناظر هذا التشدد في الإسلام.

لقد استعملت أسطورة التعايش الديني المثالي في سياق القرن التّاسع عشر، لبلوغ غاية سياسية مهمة، ألا وهي لدفع مسيحيي أوروبا الليبراليين المزعومين إلى الإيفاء بوعدهم اليهودَ بمساواة سياسية وفُرص ثقافية ومهنية دون تقييد[١]. أولاً إذا كان المسلمون في القرون الوسطى قد

=القرن الثامن عشر - يعود أصله إلى مبدأ حرية الممارسة الدينية لغير المسلمين من اتباع الديانات السّماوية الذي صيغ في القرن السابع».

Introduction to Islamic Theology and Law, trans. Andras and Ruth Hamori (Princeton, 1981), 3.

انظر Cohen, "Islam and the Jews: Myth, Counter-myth, History," 127; and "The Neo-Lachrymose Conception of Jewish-Arab History," 55.

(١) يشير برنارد لويس Bernard Lewis إلى ذلك باقتضاب عندما كتب أن الباحثين اليهود في القرن التاسع عشر قد استعملوا أسطورة التسامح الإسلامي في الأندلس «عصاً يضربون بها جيرانهم المسيحيين»، History: Remembered, Recovered, Invented (Princeton, 1975), 77. Earlier Lewis had traced the relevant historiography in "The Pro-Islamic Jews," Judaism 17 (1968), 391 - 404, where he wrote that Jews used the myth "as a reproach to Christians." (reprinted in Islam in History: Ideas, Men and Events in the Middle East [London, 1973], 123 - 137). انظر أيضا دراسة Gerber, "Reconsiderations of Sephardic History".

تسامحوا مع اليهود إلى حدّ تمكن معه سموأل ابن النغريلة (ت ١٠٥٦) من أن يتقلّد الوزارة في دولة إسبانيا المسلمة بغرناطة، وأن يصل ابن ميمون إلى مناصب هامّة بين المثقفين المسلمين، أفلا يستطيع الأوروبيون الجدد أن يمنحوا اليهود الحق والحظوة التي وعدوهم إيّاها غداة الثورة الفرنسية؟ ثانيا، ألم يعد العالمُ المسيحي لليهودِ أن يُعوضهم عما تعرضوا له من ظلم طوال تاريخهم؟ ثالثاً، مثلما استفاد اليهود في إسبانيا (وفي كلّ البلاد الإسلامية) من المعاملة اللبرالية فقد أفادوا هم بدورهم المجتمع العربي وكذلك سيكون شأن اليهود في أوروبا، إذا ما عُوملوا بعدالة فسيساهمون مساهمة عُظمى في بناء صرح الحضارة الأوروبية.

لقد تواصلت الأسطورة اليهودية حول التعايش الدّيني الإسلامي المثالي حتى القرن العشرين أي مدة طويلة بعد أن حققوا تحررهم في أوروبا. فهذا عنوان كتاب أدولف ل. فيسمار Adolph L. Wismar الصادر سنة ١٩٢٧ ينطق عن هذا: «دراسة في التسامح مثلما مارسه محمد وخلفاؤه». فمنذ الأربعينيات من القرن العشرين يمكن الحديث عن ترجمة رودلف كيزر Rudolph Kayser الرائقة لحياة الشاعر اليهودي الإسباني يهودا اللاّوي، الصادرة عن المكتبة الفلسفية وفيها يكرر كيزر بنبرة غرايتز:

إنّه لأمر يشبه المعجزة التاريخية، إذ في الفترة نفسها التي أنتجت تلك المبالغات في الاضطهاد [الحروب الصليبية]، فإنّ شعب بني إسرائيل في جنوب أوروبا، قد تمتع بعصر ذهبي، لم يروا له صنواً منذ العهد التوراتي[1].

(١) Kayser, The Life and Time of Jehudah Halevi, trans. from the German by Frank Gaynor (New York, 1949), 50.

أما كتاب «تاريخ اليهود في إسبانيا الإسلامية» المؤلف بالعبرية من قبل الياهو اشتور Eliyahu Ashtor والذي ذاع صيته الآن في ترجمة إنجليزية له، فيعظّم العصر الذهبي إلى حدّ المبالغة الرومانسية[١].

لقد ظهر تثمين حظ اليهود الذين كانوا تحت نفوذ الإسلام، مقارنة بحظ إخوانهم التعيس الذين كانوا تحت نفوذ المسيحية، أيضاً في كتابات يهود منحدرين من البلاد العربية. فاندري شوراقي André Chouraqui المثقف والمؤرخ اليهودي الشمال إفريقي، وهو يكتب عن اليهود في موطن أجداده، يصف اضطهاد الموحدين في القرن الثاني عشر على أنّه «من النوع العرضي»، ويُرجع أغلب المذابح ضد اليهود في القرون الوسطى المتأخرة الحانقة إلى «الرّغبة والحسد عوضاً عن الحقد الجارف» ويواصل:

لم يكن ثمة مطلقاً في أي فترة في المغرب الإسلامي [شمال أفريقيا، عندما كان] أيّة فلسفة أو تقليد لمعاداة السامية مثلما وُجد في أوروبا منذ القرون الوسطى إلى العصر الحديث...فخلال أغلب فترات التاريخ كان يهود شمال إفريقيا أسعد من أولئك الذين كانوا في أغلب بلدان أوروبا، حيث كانوا عرضة لكره متكرر، ولم توجد مثل هذه المشاعر المتطرفة في المغرب. إنّ الحقد الذي يبديه أتباع الدّيانات المختلفة لبعضهم بعضاً لا يمكن أن يمحو الصلات

---

(١) Eliyahu Ashtor, Qorot he-yehudim be-sefarad he-muslimit (History of the Jews in Muslim Spain) 2 vols. (Jerusalem, 1960 - 1966); English translation, The Jews of Moslem Spain, trans. Aaron Klein and Jenny Machlowitz Klein, 3 vols. (Philadelphia, 1973 - 84).

القويّة (والإحساس القوي) بمَعينِ إلهام جماعي وطريقة للعيش مشتركة[١].

إنّ أسطورة التعايش الإسلامي اليهودي المثالي تَدين بتماسكها إلى حد ما للفترة النازية وما يليها. فالبحث عن جذور معاداة السّامية في أوروبا قد تضافر مع استمرار أسطورة أزمنة الرفاه في ظلال الإسلام في كتب مثل «اليهود في عالم غير اليهود: مشكلة معاداة السامية»[٢]. وفي مؤلفه «معاداة السامية: اختبار للثقافة المسيحية». يثير كارل ج. فريدريش Carl J. Friedrich مسألة طرد اليهود من إسبانيا المسيحية سنة ١٤٩٢م كما يثير القصة المقابلة لها في الإسلام قائلاً:

إنّ مقابلة جديرة بالاهتمام بين اللاّتسامح الدّيني للثقافة المسيحية الغربية في تلك الفترة والتسامح النسبي للثقافة الإسلامية (المحمدية) للمسلمين ممكنة فعلاً: ففي أعقاب الاضطهاد العنيف لليهود في إسبانيا، ذهب كثير منهم إلى المشرق. إنّ المعاملة التسامحية التي منحها العثمانيون المسلمون لهؤلاء اليهود

---

(١) André N. Chouraqui, Between East and West: A History of the Jews of North Africa, trans. Michael M. Bernet (Philadelphia, 1968), 51 - 54; French original, Paris, 1952. كتب الفريد مرابيا Alfred Morabia وهو مصري الأصل، في نفس المسار "About Relations between Judaism and Islam throughout History," The lliance Review 28, no. 48 (Fall, 1978), 13 - 19 and 29, no. 49 (Fall, 1980), 9 - 13.

(٢) Isacque Graeber and Steuart Henderson Britt (Westport, Connecticut, 1942)، وقد شرح جماعة من الباحثين من ضمنهم علماء اجتماع متميزون «المحاولة الأولى لاستعمال نتائج علماء الاجتماع العديدين مع الانتباه إلى الجوانب التطبيقية التي واجهها اليهود وغير اليهود» Graeber and Britt, p.v.

المضطهدين لتسترعي فضول الكتّاب السياسيين. ففي سخرياته السياسية قام بوكليني Boccalini، الذي عاش في الفترة التالية على ماكيفيلي، بمعاقبة بودين Bodin لإطرائه على تسامح الأتراك[١].

يصرّح مؤلف الفصل اليتيم المتعلق باليهود والإسلام، في كتابه «مقالات حول معاداة السامية» الصادر أول مرة سنة ١٩٤٢ (وأعيد طبعه ١٩٤٦): «لا يمكن لأي دراسة حول معاداة السامية أن تدّعيَ الاكتمال ما لم تولِ اهتماماً لوضع اليهود تحت النفوذ الإسلامي». فضلا عن أنّ خاتمته تُثمّن «التّسامح النسبي» للإسلام بازاء المسيحية، مُعبراً على إثر جوبنو Gobineau بأنّ الدّين الإسلامي لم يلعب أي دور في الأحداث والمواقف ضد اليهود في الزمن الماضي. بل على العكس، فإنّ تلك الممارسات قد تولدت عن «الانتهازية السياسية أو الحسد الاقتصادي»[٢]. أما أحدث ما يمكن ذكره من الكتابات فيعود لسنة ١٩١٠ عندما عمد مؤلف فهارس بيبليوغرافية محقق حول انتشار معاداة

١. Graeber and Britt, 2. قارن الملاحظة التالية لعالم الاجتماع J. O. Hertzler في الفصل "The Sociology of Anti-Semitism through History": مهما يكن مبلغ السّعادة التي تمتع بها اليهود في البلدان الإسلامية مثل إسبانيا تحت نفوذ المغاربة Moors فهي قد انهدمت في اللّحظة التي استولت فيها المسيحية على الحكم. كمثال دال على ذلك يحتاج المرء فقط إلى أن يشير إلى مؤسسة مثل محكمة التفتيش. Graeber and Britt, 69.

٢. Samuel Rosenblatt, "The Jews and Islam," in Koppel S. Pinson, ed., Essays on Antisemitism, 2d ed. (New York, 1946), 112 - 20. Rosenblatt quoted (120)A. de Gobineau, Les religions et les philosophies dans l'asie centrale (Paris, 1865) قائلاً: «عندما يفصل المرء النظرية الدينية عن الحاجة السياسية التي كثيراً ما تكلمت باسمها وفعلت بناء عليه، فلا وجود لدين أكثر تسامحاً - يمكن للمرء القول أقل اكتراثاً في ما يعني عقيدة المرء أكثر من الإسلام... فالعامل الديني إنما يثار كذريعة ولكنه في الحقيقة يبقى خارج اللعبة».

السامية إلى ترك النقاش حول الإسلام إلى قسم صغير في آخر الكتاب(١).

أسطورة التعايش الدّيني المثالي في الكتابات العربية والمستعربة

سلكت «أسطورة التعايش الدّيني المثالي» سبيلها دون أي اعتراض إلى أن تبنّاها العرب سلاحاً في حملتهم الدعائية ضد الصهيونية. فحسب هذه النظرة، فإنّ اليهود والعرب قد عاشوا قروناً معاً في سلم وتناغم تحت النفوذ الإسلامي - تحديداً في الوقت الذي كان فيه اليهود يُضطهدون مراراً وتكراراً من قبل المسيحية. لقد بدأت الكراهية الحديثة ضد إسرائيل فقط عندما هدم اليهود التناغم القديم بتأكيد الادعاء الصهيوني ضد حق المسلمين العرب في فلسطين. وبالتالي فإنّ الحقد العربي ومعاداة السّامية لن ينتهيا ولن يعودَ التناغم القديم، حتىَ تتخلى الصهيونية عن «بعدها الاستعماري» و«نزعتها الصليبية الجديدة».

إنّ مثالاً مبكراً على استغلال التأريخ العربي لأسطورة التعايش الديني

(١) Paul E. Grosser and Edwin G. Halperin, The Causes and Effects of Anti-Semitism: The Dimensions of a Prejudice (An Analysis and Chronology of 1900 Years of Anti-Semitic Attitudes and Practices) (New York, 1978), 365 - 89. مثلما كتب المؤلفون في المقدمة، إنهم إنّما فعلوا ذلك على ذلك الوجه، أولاً لأنّ المعاداة الإسلامية لليهود كانت «من حيث الكمّ والكيف منفصلة عن معاداة السّامية لدى المسيحيين - في العالم الغربي» ثم ثانياً، فإنّ اليهودي «في أغلب الأحوال كان محمياً بالقانون من الاعتداء غالباً بالتكافؤ مع جيرانه»(7) ويضيفون في ملاحظة بالمقدمة «ثمة إجماع عام بين المؤرخين أنّ العصر الذهبي للإمبراطورية الإسلامية كان أيضاً عصراً ذهبياً بالنسبة لليهود الذين كانوا تحت النفوذ الإسلامي. يتقاسم هذه الرؤية المؤرخون اليهود والمؤرخون العرب والمؤرخون المختصون في تاريخ اليهود أو تاريخ العرب وغيرهم من مؤرخي التاريخ العام»(12).

المثالي اليهودية ليُوجد في عملٍ رائد حول القومية العربية للمؤلف المسيحي العربي جورج أنطونيوس George Antonious. فالكتاب ينتهي بإدانة الاغتصاب الصهيوني للحق العربي في فلسطين. هذا، وكان أنطونيوس قد قال في ملاحظة سابقة:

سواء في القرون الوسطى أو في الأزمنة الحديثة، وبفضل التأثير التحضري للإسلام أساساً، فقد ظل التاريخ العربي خالياً بصورة ملحوظة من فترات اضطهاد متعمد وهو يبرز أنّ بعضاً من أعظم إنجازات الجنس اليهودي قد تحققت في أيام القوة العربية وتحت رعاية الحكام العرب وبفضل مساعدة رعايتهم المتنورة. فحتى في أيامنا هذه وبرغم العداء المتأتي من الأزمة في فلسطين، فان معاملة الأقليات اليهودية المقيمة في البلدان العربية المجاورة تواصلت بلطف وإنسانية لا يقلاّن عما عليه الحال في إنجلترا أو الولايات المتحدة، وفي بعض الأحوال بطريقة أكثر تسامحاً[١].

إنّ هذا التأكيد على الترفّق الإسلامي تجاه اليهود لم يكن جديداً. فالمسيحيون العرب - وهم يعتبرون «كفاراً» مثل اليهود من قِبل الإسلام - أحسّوا حاجة إلى تأكيد تاريخية التسامح الإسلامي مع غير المسلمين لمصلحتهم الذاتية. ببساطة، مثلما ساند كثيرون القومية العربية كوسيلة لتأمين تواصل قبولهم في العالم العربي[٢].

---

(١) Antonius, The Arab Awakening (Philadelphia, 1939), 391 - 392, and 409 - 410

(٢) نشر إميل زيدان وهو مسيحي عربي مقالاً في المجلة الشهرية المصرية الهلال عدد 22 رقم 4 (يناير 1914)، ص 256 - 243 بعنوان اليهود في التاريخ. يقابل المؤلف معاناة اليهود وبغضهم تحت نفوذ الإغريق والرّومان وخاصة تحت حكم المسيحيين «بعصرهم الذهبي ولاسيما في الأندلس». أما غايته من ذلك (243 f.) فهي الاعتراض على العبارة المنمطة السّائدة عند المسيحيين حول سوء نية اليهود وقتلهم الأطفال - ونفس الشيء يقوله زيدان=

. . ـ . لمقترح نذاهب إلى أنّ التسامح التاريخي الإسلامي قد أفسح
مجـ ـ في القرن العشرين للحقد العربي في ردة فعل على الاعتداء
لصهيوني قد أصبح موضوعاً للدعاية العربية ضد إسرائيل في المجال السياسي وفي الكتابات حول التاريخ العربي اليهودي على السّواء، وقد ظهر أغلبها بعد حرب الأيام السّتة. بسبب ضخامة المادة فإنّي سأعرض لأمثلة قليلة من مصادر مختلفة.

أذكر مقالاً لأستاذ أمريكي في بيروت سنة ١٩٧٠ على سبيل المثال. فالمؤلف يستقرئ، معتمداً على الكتّاب اليهود، وأساساً على س. د. غوايتاين وسالو برون، «الهامش الجديد» من التسامح إزاء اليهود الذي وفره العرب الفاتحون لتعويض الاضطهاد المسيحي. وقد أدى هذا التسامح إلى ما سماه المؤرخون اليهود، عن حق، عصرا ذهبيا وإلى «الاندماج الطوعي [لليهود] في الاتجاه السائد للحياة في المجتمع

=عن إجحاف المسيحيين في حق الإسلام وإجحاف المسلمين في حق المسيحيين. أظن، أيضا، أنّ الكاتب كان يأمل في الإطراء على الإسلام لتوفيره موطناً أكثر لياقة لليهود من ذلك الذي وفرته المسيحية، وفي ذهنه أمل بتواصل التّسامح الإسلامي إزاء المسيحيين العرب. أقلّ مجانبة للموضوع، يمكن ذكر عمل من عدة مجلدات للكاتب المسيحي العربي ادمون رباط Edmond Rabbath «المسيحيون في العصور الإسلامية الأولى» ."Les chrétiens dans l'Islam des premiers temps: Mahomet: Prophète arabe et fondateur d'état (Beirut, 1980); La conquête arabe sous les quatre premiers califes (11£632 - 40/661, 2 vols). Beirut, 1985. يختار ربّاط عبارات دالة من مؤلف فولتير «مقالات في الأخلاق وروح الأمم» Essai sur les moeurs et l'esprit des nations مثل «كان العرب أرحم غزاة الأرض جميعاً» (عبارة دالة للبند الأول من الغزو العربي) the Christian-Arab S. A. Aldeeb Abu-Sahlieh in L'impact de la religion sur l'ordre juridique: cas de l'Egypte: Non Musulmans en pays d'Islam (Fribourg, 1979), وهو يدعو إلى إقامة النموذج الغربي للدولة القومية مع الفصل بين السياسة والدين مع أمل بتسامح إسلامي متواصل إزاء المسيحيين العرب.

العربي الإسلامي». في هذا القرن (القرن العشرين) وعلى سبيل الاستثناء يقرر المؤلف أنّ الشعور بكره اليهود قد ظهر بين العرب ردا على الصهيونية وسياستها الاغتصابية. وهذا يُعتبر من ناحية ثانية، «ظاهرة عرضية بحق، وتسير خلافاً لسنة الإسلام الحميدة حول الأخوة والتسامح»(١). وقد خصص باحث باكستاني النصف الأول من مؤلف له صدر بُعيد حرب الأيّام السّتة، لتمجيد التّرفق الإسلامي إزاء الأقليات الدّينية. أما النصف الثاني من الكتاب، فينتهي بفصل في موضوع «المسلمين في فلسطين» ينتقد فيه الإذلال الصهيوني اليهودي للعرب، «رغم أنّ العرب واليهود قد عاشوا معاً في سلم وتناغم قروناً»(٢). أما

---

(١) Merlin Swartz, "The Position of Jews in Arab Lands following the Rise of Islam," The Muslim World 60 (1970), 6 - 24; final quotation is from p 23.

(٢) Amir Hasan Siddiqi, Non-Muslims under Muslim Rule and Muslims under Non-Muslim Rule (Karachi, 1969), 158 - 174 (quotation on p. 158). In French, Ibrahim Amin Ghali's Le monde arabe et les juifs (Paris, 1972) (210 - 214, esp. 212 - 214). وهو كتاب لصحفية تدعى ماريون وولفزون Marion Woolfson بعنوان Prophets in Babylon: Jews in the Arab World (London and Boston, 1980) وهي تقيّم تاريخ اليهود تحت نفوذ الإسلام بـ«عصر ذهبي» وتسم الإدّعاء أنّ يهود البلدان العربية قد عانوا اضطهاداً مشيناً في مواطنهم الأصلية بكونها «أسطورة». وتؤكد بطريقة سجالية أنّ اليهود المشرقيين قد وقعت معاملتهم غالباً بطريقة سيئة من قبل اليهود الغربيين الماسكين بزمام الحكم في إسرائيل، وذلك بعد مغادرتهم الجماعية لبلدانهم الأصلية في الشرق الأوسط. وفي كتاب غير معروف نُشر بالهند بعنوان Islam versus Ahl al-Kitab: Past and Present تستند الكاتبة، وهي يهودية اعتنقت الإسلام وانتقلت إلى باكستان، إلى أسطورة التعايش الديني المثالي لتمتدح عقيدتها الجديدة على حساب تلك التي وُلدت على عبادتها. «إنّ ظهور الحركة الصهيونية الحديثة قد حمل أكثر من ألف عام من العلاقات الحميمية الإسلامية اليهودية إلى نهاية مفاجئة نتيجته أنّه منذ أيّام الرّسول المعظّم لم يبلغ كره اليهود للعرب ولا كره العرب اليهود مرحلة أكثر مرارة مما بلغه في الوقت الحاضر». وتواصل الكاتبة في مقابلة العلاقات بين المسلمين واليهود في الماضي=

الرواية المعروفة في المصادر العربية بغزو الرسول لقبيلة من يهود المدينة بعد طرده اثنتين أخريين وهي التي تمثل مصدر أكبر حرج لدى كثير من العرب، فترد منقحة في الكتابات التاريخية لعديد من المستشرقين[١]. تولي المنشورات الصادرة بالعربية اهتماماً بالغاً لأسطورة التعايش الديني المثالي. فهذه ورقة مداخلة قرأت أمام المؤتمر الرّابع لأكاديمية البحوث الإسلامية بجامعة الأزهر سنة ١٩٦٨ (وطُبعت بالنشرة العربية للمؤتمر وكذلك بالترجمة الإنجليزية الرُسمية) بعنوان «اليهود في العصور الوسطى: دراسة مقارنة بين الشرق والغرب»[٢] يجمل مؤلفها قائلاً:

> قد يكون من البداهة الكافية أنّ اليهود لم يلاقوا، عبر التاريخ، معاملة أفضل وأرفق من تلك التي لاقوها من قبل المسلمين. فحبُّ

=بـ«العلاقة بين المسيحية واليهودية التي كانت عبارة عن بغض متكرر، سوّدته قصص لا تنتهي من الاضطهاد والمذابح والإجراءات العدائية» ... Maryam Jameelah, Islam Versus Ahl al-Kitab: Past and Present (Delhi, 1982), 11.

(١) في ما يلي بعض الأمثلة Barakat Ahmad, Muhammad and the Jews: A Re-examination (New Delhi, 1979); W. N. Arafat, "New Light on the Story of Banu Qurayza and the Jews of Medina," Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britian and Ireland (1976), 100 - 107 (يذهب إلى أنّ القصة تعود إلى أحفاد لقبائل يهود المدينة الذين أرادوا تخليد أسلافهم بقصة عن الشهداء تشبه قصص شهداء الـ«مسدة» Massada)، Tawfiq Sultan Yuzbaki, Ta'rikh ahl al-dhimma fi'l-Iraq (12 - 247 A.H) (History of the Protected People in Iraq (12/633 - 247/861) (Riyad 1983), 69 (هو يذكر الطرق ويحذف المجزرة).

Hussein Mu'nis, 'Alam al-islam (The World of Islam) (Cairo, 1989) (يشير إلى «تصفية» ثلاث من أهم القبائل اليهودية [ص37]. أو إلى «إنهاء الشأن» [ص161] دون أن يسجّل الأفعال التي اتخذها الرّسول).

(٢) سعيد عبد الفتاح عاشور، اليهود في العصور الوسطى: دراسة مقارنة بين الشرق والغرب، كتاب المؤتمر العربي لمجمع البحوث الإسلامية ([القاهرة] 1968)، 2: 361 - 349؛ الندوة الرابعة لأكاديمية البحوث الإسلامية ([القاهرة] 970)، ص.505 - 497 .

الذات والجشع جعلا اليهود موضوع اضطهاد مَن قبل الرومان في فترة متقدمة ومن قبل عدد آخر من الشعوب في أوروبا المسيحية، خلال القرون الوسطى. لقد وجدوا في المسلمين - مثلما يُقرّ بذلك الكُتاب اليهود أنفسهم - إخوة متسامحين رأوهم كأتباع عقيدة ولم يسمحوا للاختلافات الدينية أن تؤثر على معاملتهم أو موقفهم منهم. إنّ إسبانيا لتوفر نموذجاً لافتاً عن عمق الاختلاف في معاملة اليهود بين المسلمين والمسيحيين[١].

لقد مالت الكتب العربية المتعلقة بحياة اليهود أو بغير المسلمين تحت النفوذ الإسلامي في القرون الوسطى بشكل طاغ إلى أسطورة التسامح الإسلامي إزاء الأقليات المسيحية وكذلك اليهود. فهذه دراسة علمية قانونية لأستاذ في القانون الإسلامي بجامعة بغداد تذكر الاستعمال الواسع لغير المسلمين «أهل الحماية» في الحكومات الإسلامية كمؤشر على التسامح الإسلامي غير المسبوق[٢]. نذكر كذلك نشْر قاسم عبده قاسم المؤرخ بجامعة الزقازيق المصرية كتابه «اليهود المصريون منذ الفتح الإسلامي إلى الغزو العثماني»[٣]. فالطبعة الأولى (١٩٨٠) تمتدح «التسامح» الإسلامي للحرية والنمو اللذين تمتع بهما اليهود المصريون في القرون الوسطى. أما الطبعة الثانية (١٩٨٧) فتعتمد إلى حد أبعد من

(١) الطبعة الانجليزية، ص.505 . بعض الأجزاء المتعلقة بمعاداة السامية من بداية هذه الورقة كانت قد نشرت في كتيب يحوي نماذج أُعيد إنتاجها فوتوغرافياً من الطبعة الإنجليزية لمحضر جلسات ندوة الأزهر العام 1968 (Arab Theologians on Jews and Israel [Geneva, 1971], 46 - 47, ed. D. F. Green [pseudonym] [also in French and in German]). جراء هذا الكتيب أصبح مضمون تلك المحاضرة غير المشهورة ذائع الصيت في إسرائيل وغيرها من البلدان.

(٢) عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين، بغداد 1963، ص.80 - 77 .

(٣) اليهود في مصر منذ الفتح الإسلامي حتى الغزو العثماني، بيروت 1980

الطبعة الأولى على الدراسات اليهودية الحديثة، وخاصة تلك التي تهتم بالازدهار الذي عرفه يهود مصر في ظل الفاطميين (وهي قصة موثقة جداً في الجنيزة بالقاهرة)، من أجل تأكيد فكرة الكاتب حول التعامل اللبرالي للإسلام مع اليهود[١].

أما علي حسني الخربوطلي، أحد دعاة القومية العربية العلمانية، فيُرجع بصورة سجالية صريحة قصة التسامح الإسلامي مع أهل الذّمة إلى العهد الإسلامي الأول[٢]. وتطفح الفصول المختصة باليهود (لا وجود لفصول منفصلة تتعلق بالذميين المسيحيين) بقوالب منمّطة معادية للسامية. ويُقابل المؤلف في أحد الفصول الحرية السياسية والدينية والاقتصادية والاجتماعية التي تمتع بها اليهود جرّاء التسامح الإسلامي على مر العصور بالوضع المظلم للاجئين العرب تحت الاحتلال اليهودي الصهيوني لفلسطين الذي بدأ سنة ١٩٤٨[٣].

---

(١) أغلب ما في كتابه حول اليهود مقتبس من كتابه المنشور سابقاً: أهل الذمة في مصر العصور الوسطى، ط2، القاهرة، 1979، الذي كان هدفه توثيق الحكم العام أنّ الإسلام قد تسامح مع كل غير المسلمين من أهل الأديان السّماوية، اليهود والمسيحيين على السواء.

(٢) الإسلام وأهل الذمة .(N.p., 1969)

(٣) يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، القاهرة، 1977 يسلط الضوء على موضوع تسامح الإسلام مع الذّميين، مقتبساً، من بين من اقتبس، من الخربوطلي. ويخصص القرضاوي فصلاً لردّ الاتهام المُلحق بفكرة التّسامح الإسلامي التي تقوم الممارسات المكروهة المزعومة مثل الجزية ولبس الغيار. وفي فصل في آخر الكتاب معنون «مقارنة»، يمتدح التسامح الإسلامي بمقابلته ب اللاّتسامح الذي أبدته أديان أخرى في الماضي وكذلك في عصرنا الحاضر، فمثلاً كره المسلمين في البلدان المسيحية وفي الاتحاد السوفياتي أو طرد اليهود من الأندلس وتذبيح المسيحيين على يد مسيحيين آخرين على مرّ التاريخ. وقد ظهر كتاب القرضاوي في طبعة انجليزية: Non-Muslims in the Islamic Society, trans. Khalil Muhammad Hamad and Sayed Mahboob Ali Shah (Indianapolis, Indiana, 1985), ويتوجه إلى القرّاء المسلمين وغير المسلمين=

هذه الأمثلة القليلة تعبّر عن نزعة عند العرب والكتّاب المستعربين: تقديسٌ أعمى لبديهية التسامح الإسلامي ولأسطورة التعايش الديني المثالي[١]. فهذا النموذج من علاقة المسلمين بغير المسلمين قد ساهمت جزئياً، وعلى مرّ التاريخ، في إثبات نزعة أخرى وتبريرها، ألا وهي نزعة جارفة من معاداة السّامية الأوروبية التقليدية في لُبوسٍ عربية ظهرت للعيان عقب انتصار إسرائيل في حزيران ١٩٦٧[٢].

=من أجل تقديم هذا الموضوع المهم إليهم، وهو الذي أُسيء تقديمه وأفسده بعضُ الكُتّاب من غير المسلمين. (اقتباس من المقدمة).

(١) كأمثلة أخرى أذكر يوزبكي، تأريخ أهل الذمة في العراق (12 - 247 للهجرة) وهو يرى العرب عندما فتحوا العراق وبلاد فارس رحب بهم المسيحيون واليهود والزرادشتيون لأنهم خلّصوهم من حكّامهم السابقين. ولذلك فقد تسامح معهم المسلمون فتركوا لهم حرية التعبد وأراحوهم من الخدمة العسكرية لقاء دفعهم الجزية، وهذا التسامح هو أساس مساعدة هؤلاء الشعوب للفاتحين المسلمين. انظر أيضاً: سلاّم س. م. سلاّم، أهل الذّمة في مصر العصر الفاطمي الثاني والعصر الأيوبي (467 - 648/ 1074 - 1259)، القاهرة 1982، وفيه أن أهل الحماية قد عرفوا عصراً ذهبياً في كل مجالات الحياة في مجتمع تحكمه روح المحبة والتناغم كما استفادوا من مبدأ التسامح الديني في الفترة الفاطمية الثانية وتحت حكم السلاطين الأيوبيين. انظر كذلك: سلوى علي ميلاد، وثائق أهل الذمة في العصر العثماني وأهميتها التاريخية، ص8: «انتشر الإسلام بفضل خصائصه الذاتية وتعاليمه الخيرة، كما أن تسامح العرب كان من العوامل التي ساعدت على انتشاره. ولم تكن القوة عاملاً في هذا الانتشار كما يزعم البعض، فقد ترك العرب الشعوب المغلوبة حرة في ديانتها، كما جمع المسلمون بين الغيرة لدينهم وروح التسامح نحو أتباع الأديان الأخرى، فلم ينتشر الإسلام بالسيف بقدر ما انتشر بالدعوة وحدها» حسين مؤنس، عالم الإسلام، ص 295, 249,251: «وأما اليهود والنصارى فقد شملهم تسامح الإسلام وسمح لهم بالاحتفاظ بدينهم ومواصلة حياتهم داخل الجماعة الإسلامية... إنها [وثائق الجنيزة] تؤكد ما كنا نعرفه من أن يهود البلاد العربية والإسلامية كانوا يعيشون في تسامح تام...بينما كانوا يضطهدون أشد الاضطهاد في الغرب ويرغمون على الحياة في أحيائهم التي عرفت بالحارات أو الجيتو فان اليهود في البلاد الإسلامية عاشوا أحرارا غير مقيدين إلا بما يلزمهم به النظام العام بصفتهم أهل ذمة».

(٢) ثمة استثناء جدير بالاهتمام يتعلق بالاهتمام العربي بأسطورة التعايش الدّيني المثالي وهو=

الكشف عن معاداة السامية العربية

ظهرت معاداة السامية العربية أصلاً في القرن التاسع عشر على يد المسيحيين العرب الذين استعملوا القوالب المسيحية الجاهزة والقديمة لمعاداة السّامية[1]. ثم ازدادت حدّتها وانتشرت في العالم العربي مع احتداد النزاع العربي اليهودي/ العربي الإسرائيلي. أما اليهود فلم يُصبحوا واعين بشيوع هذه النزعة وخطورتها إلاّ في أواخر ستينيات القرن العشرين. فقد كشف يهوشفت هركبي Yehoshaft Harkabi تلك الظاهرة المجهولة حتى ذلك الحين إلى الجمهور، أولاً من خلال مقالات على أعمدة الصحف ثم في مؤلفه «مواقف العرب من إسرائيل» (Arab Attitudes to Israel) الذي فرغ منه قبل حرب الأيام الستة ونشر بُعيدها[2].

=كتاب Adel Théodor Khoury, Toleranz im Islam (Munich, 1980), وهو باحث عربي مسيحي كتب بسخاء في موضوع السّجال بين الأديان بين المسيحية والإسلام في العصور الوسطى. كتب خوري هذا الكتاب للسلسلة الألمانية "Entwicklung und Frieden" «التنمية والسلام» جواباً على الاهتمام الغربي بالأصولية الإسلامية الراديكالية. بموضوعيته المتوازنة فانّ هذا البند يمثل مصدراً ثانوياً مفيداً للمعلومات حول وجه من وجوه موضوع النّقاش في هذا الكتاب.

(١) هذه النظرة قد تأكدت بين الباحثين: انظر على سبيل المثال Moshe Ma'oz، The Image of the Jew in Official Arab Literature and Communications Media (Jerusalem, 1976), 5 - 23; Norman Stillman, "New Attitudes toward the Jew in the Arab World," Jewish Social Studies 37 (1975), 198.

(٢) Harkabi, Arab Attitudes to Israel (Jerusalem, 1972). في ما يتعلق بأسطورة التعايش الديني المثالي فقد كتب حركبي يقول: «إنّه لمن الصحيح أنّ وضع اليهود كان أفضل بكثير في البلاد العربية [مما كان عليه في أوروبا]»... لكن وضع اليهود... لم يكن مأسوياً مثلما يصوره اليوم الخطباء العرب .(ibid., 218 - 219) وهو يكتب بعد سنوات عديدة، يعطي حركبي أسباباً لمعارضة إسرائيل الاعتراف بامتداد وطبيعة معاداة السامية=

لقد اكتُشف الدليل المقلق على معاداة السامية العربية في كتب مدرسية عربية وغيرها من مواد التعليم (تتضمن أدبيات تلقينية للقوات المسلحة المصرية) وجدها مجندون إسرائيليون في الأراضي العربية المحتلة سنة ١٩٦٧[١]. وقد نشرت كتيبات ودراسات علمية الخبر في إسرائيل وخارجها[٢]. فبعد بضعة أشهر من الحرب وفي فبراير ١٩٦٨ قامت «الجبهة اليهودية» (Jewish Frontier) المجلة الشهرية لحزب العمل بنشر هذه الكشوفات لقرّائها - من دون تعليق. لقد وقعت الإشارة مرارا وتكراراً في داخل إسرائيل وخارجها إلى «بروتوكولات حكّام صهيون» (Protocols of the elders of Zion) الذائعة الصيت في ترجمته العربية. وعلى الدرجة نفسها من الخطورة كان خطاب الرئيس المصري السادات الشبيه بإعلان حرب والمعادي لإسرائيل يوم ٢٥ أبريل ١٩٧٢ بمناسبة

=العربية في مقال سابق (1) لان معاداة السامية قد جاءت من فوق، من الحكومات أو من النخب المثقفة، عوضاً عن أن تصدر من الأسفل، كظاهرة اجتماعية؛ (2) لأنّها لم تكن ظاهرة مسيحية «كما لو أنّ معاداة السامية لا يمكن أن تتأتى إلاّ من مصادر مسيحية»؛ (3) خوف «بعض الإسرائيليين...أن إثارة معاداة السامية العربية سوف توفر عذراً ومنزلة للصقور الإسرائليين» نفسه، "On Arab Antisemitism Once More," in Antisemitism Through the Ages, ed. Shmuel Almog and trans. Nathan H. Reisner (Oxford, 1988), 227, 233, 238. وقد صدرت النسخة العبرية الأصلية من هذه النشرية بالقدس سنة 1980.

(١) انظر Yehoshafat Harkabi, The Indoctrination against Israel in U.A.R. Armed Forces (Hebrew) ([Tel Aviv], 1967). يضمّن حركبي ترجمة كاملة لكتيب عربي حول «مشكل فلسطين» يبدأ بمسح تاريخي قصير يقارن بين معاناة اليهود من بُغض المسيحية وبين الحرية التي تمتعوا بها في ظلال الإسلام المتسامح. نفسه، ص 22.

(٢) في سنة 1968 طبعت إدارة المعلومات (Hasbara) التابعة لوزارة الخارجية الإسرائيلية في القدس كتيباً من نماذج تمثيلية من الكتب المدرسية العربية مع توضيح بعنوان "Hatred is Sacred".

ذكرى مولد النبي محمد. فقد اتهم السادات يهود المدينة لتصرفهم الغادر إزاء الرّسول مقدماً ذلك ذريعة لرفض التفاوض مع المعاصرين من «أمة من الكذّابين والخونة وقوم من المتآمرين، قوم خُلقوا لأعمال الغدر» وسبباً لقتال الإسرائيليين إلى أن يخضعوا ضعفاء[١]. لقد كان الموضوع القديم المتجدد حول سخرية اليهود من محمد حاضراً في كتابات الأصوليين الإسلاميين مثل سيد قطب في سنوات الخمسينيات من القرن العشرين[٢]. هذا، وقد وثّقت رفكا يدلين Rivka Yedlin مؤخراً للاستمرارية المفرطة لمعاداة السامية في المنشورات المصرية حتّى بعد إبرام اتفاق السّلام مع إسرائيل[٣].

الأسطورة المضادة: الفهم البكائي الجديد للتاريخ اليهودي العربي

لقد تضافر الاستغلال السّجالي العربي لأسطورة التعايش الديني المثالي مع الوعي اليهودي بانتشار معاداة السامية في العالم العربي لشحذ مراجعة لتاريخ العلاقات بين المسلمين واليهود وهو ما أُسميّه بالتناوب «الأسطورة المضادة للاضطهاد الإسلامي لليهود» و«الفهم البكائي الجديد للتاريخ اليهودي العربي»[٤]. لقد حققت هذه الفكرة شهرة بعد

---

(١) وقع سرده، من بين الأماكن التي سرد فيها، بـ New York Times, April 26, 1972, 5 وبالطبع في وسائل الإعلام الإسرائيلية.

(٢) Ronald L. Nettler, Past Trials and Present Tribulations: A Muslim Fundamentalist's View of the Jews (Oxford, 1987), 20 - 21.

(٣) An Arrogant Oppressive Spirit: Anti-Zionism as Anti-Judaism in Egypt (Oxford, 1989; orig.: Jerusalem, 1988).

(٤) أنظر المقالات المذكورة في الديباجة، هوامش 2 و3. مع موافقة الناشر لـ Tikkum فإنّ أجزاء من مقالي "Neo-Lachrymose Conception of Jewish-Arab History" قد أعيد استعمالها والتوسع فيها في القسم اللاّحق.

حرب الأيام الستّة، بدءاً من المطبوعات الصادرة في الشتات وخاصة في المنتديات الشعبية.

فقد افتتح «تقرير الشرق الأدنى» (Near East Report)، واسع الانتشار الصادر عن لجنة الشؤون العامة الأمريكية الإسرائيلية، ملحقه المعنون «الأساطير والحقائق» بُعيد حرب الأيام الستّة. هذا وقد كان المؤرخ اليهودي سسيل روث Cecil Roth قد حذّر، في مقال منسي بتاريخ ١٩٤٦[١]، من تأويل عجيب شاع عند العرب والمسيحيين من معادي السامية قد «ينزع على المدى البعيد إلى أن يُلحق بنا أذى كبيراً». إن ما كان روث بصدد الحديث عنه بالخصوص هو الاستعمال الدعائي من قبل العرب والمسيحيين من معاديي السامية للموضوع اليهودي المعروف في القرن التاسع عشر بـ«الأيام السعيدة تحت ضوء الهلال الشاحب [و] المعاناة في ظلال الصليب». ويؤكد المؤلف في الختام أنّ «فكرة أنّ اليهود عاشوا في العالم العربي في سلم مثالي ورغد من العيش

---

(١) طبع في 4 أكتوبر 1946، عدد من مجلة الـ the Zionist Organisation of America بعنوان New Palestine
وقد ظهر المقال في الصفحات B17-B20 of the 1967 supplement to Near East Report. وقد أصبح القسم الملحق فيما بعد جزءاً معترفاً به؟ من نشريات الـ AIPAC بعنوان Myths and Facts: A Concise Record of the Arab-Israeli Conflict. أما الأعداد التسعة التي ظهرت بين 1970 و1992 بفوارق زمنية متفاوتة فتحتوي قسماً يدحض أسطورة التسامح العربي. أما في عدد 1990 من Near East Report نفسها فان الناشرين قد اقتبسوا الفصل "Arab Treatment of the Jews" من Myths and Facts مثلما صدر في طبعت 1989 مشتملاً على تعليق المفكر الفرنسي Jacques Ellul في مقدمته للطبعة الإنجليزية من كتاب Bat Ye4or في الأسطورة المضادة المعنون The Dhimmi (انظر السّابق). أما مقال روث Roth فقد صدر في شكل منافسة مع بعض التحويرات الطباعية في المجلة الصهيونية Jewish Forum (October1946), 28 - 33 وهي النسخة التي ذكرت لدى S. D. Goitein في مؤلفه Jews and Arabs, 66.

إلى أن عبث الصهاينة المسلحون بشكل غاشم بجوهر العلاقات المتبادلة إنما هو محض تحريف للحقيقة». لقد كانت غاية اللّجنة اليهودية الأمريكية للعلاقات العامة AIPAC من وراء إعادة نشر المقال هي أن تجعله مُكملاً لمقال آخر في «خلفية الحرب العربية الإسرائيلية» وأن تكشف، على لسان روث، «بعض الحقائق العامة التي أغفلت» حول الاضطهاد الإسلامي منذ القرون الوسطى حتى العصور الحديثة. إنّ النظام الإسلامي القائم على الظلم الذي لم يغب حتى خلال العصر الذهبي في إسبانيا «قد ارتقى عادة إلى ما يمكن أن يُطلق عليه - الدّاء المميت الخاص بالعالم الغربي. ففي معرض تعليقه على «سماحة الفلسطينيين العرب - المزعومة - إزاء اليهود قبل مجيء الجيل الأول من الصهاينة» يقتبس روث من رسالة لرحّالة يهودي زار فلسطين في وقت مبكر من القرن السادس عشر. يصف الكاتب فيها الظلم والإذلال اللذين يعيشهما اليهود المحليون كما يصف اعتقادهم العام بأن الحياة تحت نفوذ الإسلام كانت أسوأ من مثيلتها تحت نفوذ المسيحية. ويدعم الرحالة موقفه بالاقتباس من رسالة ابن ميمون (الرحالة يخطئ ويسميها رسالة إلى إسبانيا عوضاً عن اليمن) التي يقول فيها [ابن ميمون] ليس ثمة شعب على وجه الأرض يتمنى إذلال اليهود والحطّ من شأنهم ما يتمناه العرب».

لم يمض وقت طويل على صدور تقرير اللجنة الأمريكية - الإسرائلية حتى دق سول س. فريدمان Saul S. Friedman ناقوس الخطر: «إن الدعائية العربية المعاصرة تؤكد أنّ السبب الرئيسي للعداء بين اليهود والعرب هو الصهيونية السياسية التي تُوصف بكونها تعصباً تولّد عن الاضطهاد الأوربي وقضى على التناغم الشرق أوسطي المتواصل حتى

الآن ومنذ آلاف السنوات»[١]. ففي معرض رده على «خرافة الأخوة السامية» التي تدعي أنّه «في الوقت الذي منعت فيه أوروبا اليهود القابعين في الحارات نور الحرية كان سعيد الفيومي وابن ميمون وابن جبرول ويهودا اللاوي أحراراً لتطوير الجنس البشري وتنويره تحت الحكم الإسلامي». ويسعى فريدمان إلى إظهار «ما لم يكن مشهوراً» من الكره والاضطهاد اللّذين لحقا باليهود في البلاد الإسلامية منذ مبعث الإسلام: من انقلاب محمد العنيف على اليهود في المدينة إلى اتهامهم بالقتل في دمشق بسوريا سنة ١٨٤٠[٢].

في سنة ١٩٧٤ قامت الصحافية روز لويس Rose Lewis وهي ممن ساهموا في الأسطورة المضادة، بحملة على الدعائيين الصهاينة من أجل تركيزهم على معاناة يهود أوروبا دون إعارة اهتمام لقصة الحضور اليهودي الدائم في فلسطين، وكذا الشأن بالنسبة إلى اضطهاد العرب لليهود عبر التاريخ[٣]. أشارت لويس، وهي تكتب في مجلة «التعليق»

---

(١) The Myth of Arab Toleration، Midstream, 16, no. 1 (January 1970), 56 - 59، وقع تفصيله في الفصل الأول من كتاب فريدمان Friedman: Without Future: The Plight of Syrian Jewry (New York, 1989)؛ قارن Norman Stillman's unfavorable review in MESA (Middle East Studies Association) Bulletin 24, no. 2 (1990), 194.

(٢) وهو يكتب عن "Arab-Jewish Bi-Nationalism" in Jewish Frontier (March 1974)، يصرح Saul Friedman، مرة أخرى أن «عداء العرب لليهود، التي كانت متفشية في الشرق الأوسط منذ عهد محمد» تؤكد استحالة أن يعيش العرب واليهود في سلام داخل دولة ذات قوميتين. وبعد سنتين في نفس الصحيفة ("Universal Anti-Semitism," Jewish Frontier, August/September 1976), 14 - 18 يفسر فريدمان كيف أنّ مساندي العرب من الاعتذاريين قد أثاروا «خرافة الأخوة السّامية التي وُجدت في الشرق الأوسط إلى عهد قريب» لكي يغطّوا على عِدائهم السّافر للسامية.

(٣) Lewis, The Historical Jewish Presence in the Middle East, Jewish Frontier (January 1974) 13 - 16".

Commentary، بعد سنة من ذلك التاريخ، إلى فشل دعاة إسرائيل في الاعتراف أن «[اليهود] في الشرق الأوسط... قد عانوا ثلاثة عشر قرناً من التمييز والاضطهاد» وتلومهم كذلك على عدم استغلال هذه القصة لإثبات «حقهم» في (على النقيض من الحاجة البراغماتية) تقرير المصير *في إسرائيل*(١).

أما الكاتب الفرنسي اليهودي التونسي المولد والذي يصنف نفسه في «الجناح اليساري الصهيوني» ألبرت الممي Albert Memmi فإنه ينتقد

---

(١) "Israel's Rights and Arab Propaganda," Commentary (August 1975), 38 - 43. وفي مساهمة أخرى في مراجعة للأسطورة المضادة للتاريخ اليهودي العربي، تفضح روزة لويس Rose Lewi «العصر الذهبي» بالأندلس. متأثرة بتعبير برنار لويس Bernard Lewis في مؤلفه History: Remembered, Recovered, Restored (Princeton, 1975), 77 الذاهب إلى أنّ «أسطورة التسامح الإسلامي بالأندلس» التي سبق للباحثين اليهود استعمالها «كعصا يسلطونها على جيرانهم المسيحيين... قد اتخذها الباحثون المسلمون لغايتهم الذاتية المختلفة» وقد عقدت روزة لويس العزم على أن «تنظر بعين ثاقبة إلى «العصر الذهبي» من خلال أفق نظر القرن العشرين وليس حسب أفق القرن التاسع عشر». وتظهر غايتها في أن تصلح سجل حول ازدهار اليهود في الأندلس. وتتذمر روزة من أنّ المؤرخين اليهود بأسطرة تلك الفترة قد وفروا للعرب مادة صالحة لصراعهم ضد إسرائيل. أما روايتها الخاصة حول تلك الحقبة فتعرض المذابح الدامية ضد اليهود في غرناطة، بالأندلس سنة 1066 كما تعرض قصيدة عربية معاصرة لتلك الأحداث وهي ترشح بقدح مقرف لليهود الذين يُعتبرون المتسبب في تلك الأحداث. فتكتب قائلة: «إن هذا ليجسّد معاداة السامية الإسلامية بجذورها المتأصلة وعادتها التاريخية الطويلة» ("Muslim Glamour and the Spanish Jews," Midstream (February 1977), 26 - 37). وتطنب لويس مجدداً في موضوع معاناة اليهود على يد العرب كما تبدو في «ابن ميمون والمسلمين» "Maimonides and the Muslims,", (Midstream [November 1979], 16 - 22) في وصف عنف الفتك الموحدي في القرن الثاني عشر. وتقتبس الفقرة الحاسمة من «رسالة ابن ميمون إلى اليمن» قائلة إنّه «لا يمكن للمرء أن يشكّ في ما قرره ابن ميمون بنفسه حول علاقات العرب باليهود خلال العصر الذهبي المزعوم الذي عاش فيه هو بنفسه»(22).

بمرارة أولئك الذين يُصرّون على أن اليهود العرب، الأخوة الأصليين للعرب المسلمين، قد تمتعوا بوضع طيب حتى ظهور الصهيونية، فيما احتكر اليهود الغربيون (الأشكناز) المعاناة على يد غير اليهود بالقول:

عندما يتعلق الأمر بمحنة اليهود، فقد نالوا منها ما يكفي: لقد قصروها على اليهود الأشكنازيين. كما لو أنه لم يوجد غير شرق إسلامي وشتات غربي! كما لو أنه لم يوجد غير العرب المسلمين أهلا لوسام الاستحقاق في مقابل الغرب ممثلاً في اليهود!... لماذا لا نكشف سجل مصائبنا إلى العالم[١]؟

ثم يشجب الممي المؤرخين المعاصرين قائلاً:

لأنهم عانوا المذبحة النازية البغيضة فإن هؤلاء المؤرخين اليهود لم يستطيعوا حتى أن يتصوروا وجود شيء مماثل في مكان آخر. فلو تركنا جانباً المحرقة والتقتيل الذي وقع في روسيا منذ كيشناف Kishinev حتى ستالين Stalin فإن مجموع الضحايا اليهود في العالم المسيحي ربما لن يكون أكثر من الحاصل الإجمالي من المذابح المتكررة الصغيرة والكبيرة على حد سواء التي ارتكبت في البلدان الإسلامية[٢].

أما مارتن جيلبارت Martin Gilbert مؤرخ ونستون تشرشل Winston Churchill الخاص ومؤرخ المحرقة فإنه كذلك يأخذ على عاتقه فضح

---

(١) Albert Memmi, Jews and Arabs, trans. Eleanor Levieux (Chicago, 1975), 11 - 12 (in the introductory chapter, entitled "After the Yom Kippur War"). French original, Juifs et arabes (Paris,1974). هناك ترجمة عبرية أصلية، Yehudim ve-arvim, trans. Aharon Amir (Tel Aviv, 1975).

(٢) Memmi, Jews and Arabs, 27، هذا الفصل وقع نشره أيضاً في مقال في المجلة French-Jewish magazine, L'Arche, at the beginning of 1974.

أسطورة التعايش الديني المثالي. فمقاله ذي الصيت الواسع «اليهود تحت الإسلام: عصر ذهبي أم حارة؟» The Jews of Islam:Golden Age or Ghetto يتخذ موقفاً قاتماً من علاقات اليهود بالعرب في الماضي[١].

هذا، ويعتبر عمل بات يعور Bat Yeor وهي المصرية الأصل، أكثر شمولاً، فهي قد عانت مع عدد آخر من اليهود المذلة عندما طردوا من ذلك البلد سنة ١٩٥٦. لقد نشرت عدداً من الكتيبات والكتب التي ترّسخ موضوع الاضطهاد المتأصل للديانات غير الإسلامية، وخاصة اليهودية والمسيحية من طرف العرب المسلمين. ففي كتابها «الذمي: اليهود والمسيحيون في ظل الإسلام» (The Dhimmi: Jews and Christians under Islam) وهو أوسع أعمالها شهرة توظف بت يعور (بنت النيل) مصادر قديمة من كل الفترات التي توثق أطروحتها حول «ثلاثة عشر قرناً من المعاناة والإذلال» اللذين أثقل بهما الإسلام كاهل اليهود والمسيحيين[٢]. وفي مقدمته للطبعة الانجليزية من الكتاب يطري جاك اليول Jacques Ellul على المؤلفة لكونها بيّنت أنّ «الذمي يمكن مقارنته آنئذ وفي كثير من الحالات، بالقن الأوروبي في العصور الوسطى»[٣].

---

(١) Jewish Chronicle Colour Magazine, November 23, 1979, 56 - 60. "The Jews of Islam: Golden Age or Ghetto?"

(٢) East Rutherford, N. J., 1985; French original, Paris, 1980; Hebrew translation by Aharon Amir (Jerusalem, 1986). العنوان الفرنسي هو: Profil de l'oprimé en Orient et en Afriqe du Nord depuis la conquête arabe, وهو يعكس بصدق محتوى الكتاب.

(٣) Bat Ye'or, The Dhimmi, 28. آخر مساهمة لبنت النيل في تاريخ الذمة هي Les chrétientés d'orient entre Jihad et dhimmitude: VIIe-XXe siècle (Paris, 1991),. وقد قدّم له إلول كذلك.

أما جوان بيترس Joan Peters فقد حقق مؤلفها «من الزّمن الغابر» (From Time Immemorial) شهرة واسعة لمهاجمته الحجّة الديمغرافية في تعليل مطالبة العرب بفلسطين. وتثير بيترس الأسطورة المضادة من خلال تقديم أعمال الاضطهاد المتكررة في التاريخ اليهودي العربي ويهاجم الخطابة العربية حول موضوع التعايش الديني المثالي وكذلك النِظرة «أنّ اليهود كانوا خلال بعض الفترات في البلاد العربية في حال أفضل مما كانوا عليه في البلدان المسيحية الأوروبية»[١].

الأسطورة المضادة في الكتابات الأكاديمية

لقد مهّد الصحافيون والكتّاب التبسيطيون popularizers الطريق للأسطورة المضادة. وقد فتش بعض الباحثين اليهود عن أدلة على الكره الإسلامي الدّفين لليهود منذ بداية الإسلام. على سبيل المثال فقد وجد موضوع خطاب الرئيس المصري السادات سنة ١٩٧٢ والذي يشجب فيه خيانة اليهود لمحمد في المدينة رداً غير مباشر في مقال علمي سنة ١٩٧٤: يذهب صاحبه إلى أنّ محمداً لم يكن قط قد فكر في مسامحة اليهود واليهودية. بل الأمر بالعكس من ذلك، فمنذ البداية كانت نيته تحويل القبائل اليهودية في المدينة إلى حالة من الخضوع والاستكانة[٢].

---

(١) Joan Peters, From Time Immemorial: The Origins of the Arab-Jewish Conflict over Palestine (New York, 1984), quotation from p. 75. تعرض هذا الكتاب لنقد عنيف حتى من قبل مختصين إسرائيليين، من اجل منهجه الخاطئ المتحيز في طرقه لموضوع استيطان العرب بفلسطين في القرن التاسع عشر والعشرين. وقد طبع الكتاب في ترجمة عبرية بعنوان Me'az umi-tamid, trans. Aharon Amir (Tel Aviv, 1988, 1990).

(٢) Moshe Gil, "The Constitution of Medina: A Reconsideration," Israel Oriental Studies 4 (1974), 44 - 66; =

ففي ندوة فكرية عقدت بإسرائيل سنة ١٩٧٨، قُدّمت ستُّ ورقات حول موضوع «معاداة السامية عبر العصور» وقد اهتمت بالموقف العربي أو الإسلامي الوسيط أو الحديث من اليهود[١].

وقد ذهب أحد المشاركين الإسرائيليين في خلاصة مداخلته المعنونة «بغض اليهود في الحديث وكتب التفسير» قائلاً «لو اعتبرنا أنّ الأحاديث الشفوية تعكس تطور المجتمع الإسلامي الأول، فبالتالي يمكن القول دون أدنى شك أنّ الحديث حول اليهود لم يشكّل ليس فقط البساط الإيديولوجي للقوانين المعادية لليهود [في العهدة العمرية] بل إنّه يمثل انعكاساً للموقف الفعلي من اليهود في القرنين الأولين من الوجود الإسلامي»[٢]. ويستهل باحث آخر مقاله حول بغض اليهود بالقول إنّ «العبارات الإيجابية» التي وقع بها وصف الوضع الاجتماعي والقانوني لليهود في البلدان الإسلامية في القرون الوسطى، بالمقارنة مع الأوضاع المشينة لهم في أوروبا المسيحية، رغم صحتها فإنّها «قد ألحقت حيفاً كبيراً بالحقيقة التاريخية». فبعد الأجيال الثلاثة الأولى «الجيّدة نسبياً» فإنّ «الأوضاع السياسية والقانونية والأمنية» لليهود «قد أخذت تنحطّ تدريجياً». ولم يكن من غير المتوقع أن يستحضر الكاتب «الرسالة إلى اليمن» وفيها أنّ الطرد على يد أحفاد إسماعيل كان أسوأ ما عُرِف من المحن[٣].

= قارن Uri Rubin, "The 'Constitution of Medina': Some Notes," Studia Islamica 62 (1985), 5 - 23.

(١) هناك اكثر من محاولة في هذا الموضوع في Essays on Antisemitism، طبع في الأربعينات.

(٢) Haggai Ben-Shammai, "Jew-Hatred in the Islamic Tradition and the Koranic Exegesis," in Antisemitism Through the Ages, 161 - 169; quotation is from 168.

(٣) Avraham. Grossman, "The Economic and Social Background of Hostile

الأسطورة المضادة ويهود إسرائيل المنحدرين من البلاد العربية

تبرز الأسطورة المضادة القائمة على الاضطهاد الإسلامي المتأصل في الفكر السياسي لدى بعض المجموعات من يهود إسرائيل المشرقيين أو السفرديك. فالمنظمة العالمية لليهود المنحدرين من البلدان العربية (WOJAC) التي تأسست سنة ١٩٧٥ عبرت عن فلسفتها في مطبوعتها التأسيسية[1]. لقد أكدت تلك المنظمة WOJAC مسَلَّمةَ أنّ يهود إسرائيل المنحدرين من البلدان العربية هم لاجئون من الاضطهاد. فلقاء الظلم الذي عانوه على يد العرب يستحق اليهود أن يعيشوا في سلام بإسرائيل. وعلاوة على ذلك، فإنّ توطينهم هناك بعد ١٩٤٨ يعتبر «تبادلاً للسكان» يقوم بمعادلة هجرة عشرات الآلاف من العرب من دولة إسرائيل الناشئة، وهو لذلك يُسقط عن إسرائيل وجوب إعادة توطين هؤلاء اللاجئين. بالعكس من ذلك، فالمنظمة العالمية لليهود المنحدرين من

Attitudes towards the Jews in the Ninth and Tenth Century Muslim Caliphate" in: Antisemitism rhrough the Ages, 171 - 187.

في أحد الهوامش يسلم غروسمان أنّ ابن ميمون كان متأثراً بموجة الاضطهاد الجديدة في الأندلس .ibid., 184, note 3، وعموماً فإن أطروحة غروسمان بأنّ كره المسلمين لليهود قد بدأ في القرن التاسع كرد على النجاح الاقتصادي والاجتماعي الذي حققه اليهود، لا تبدو مقنعة. فالكره قد وُجد قبل هذا التاريخ، ولكنّه، مثلما سأفسر ذلك لاحقاً، ليس متأتياً عن العوامل الاقتصادية. (انظر الفصل الخامس من هذا الكتاب). أما المقالان الأخيران في Antisemitism through the Ages فليس لهما غاية الخوض في الأسطورة المضادة:

Jacob Barnai, 'Blood Libels' in the Ottoman Empire of the Fifteenth to Nineteenth Centuries" and Shalom Bar-Asher, "Antisemitism and Economic Influence: The Jews of Morocco (1672 - 1822)".

(١) A pamphlet by Maurice Roumani in collaboration with Deborah Goldman and Helene Korn, The Case of the Jews from Arab Countries: A Neglected Issue" vol.1 (Jerusalem, 1975).

البلاد العربية WOJAC تؤكد أن مسؤولية اجتذابهم يجب أن تقع على عاتق البلدان العربية الأخرى.

ففي فصل معنون بـ«اضطهاد اليهود في البلدان العربية»[1] يبرز الكتيب موضوع الأسطورة المضادة قائلاً:

> إنّ كره العرب لليهود ليس إذن ظاهرة تالية على ١٩٤٨، إنّها ظاهرة متجذرة في الإسلام وقد كانت ميزة لا مفر منها في العلاقات بين العرب واليهود منذ زمن النبي محمد. فالاضطهاد العربي لليهود في القرن العشرين إنّما هو مواصلة وتعميق لهذه العادة التي دامت قروناً وفيها عانى اليهود الذين شغلوا درجة دنيا اجتماعياً ودينياً إلى أبعد حد من احتقار الشعوب الإسلامية ومن سياسات الحكام المسلمين العشوائية واضطراباتهم الاقتصادية[2].

قد لا يعكس هذا التحليل موقف جميع الجمهور الذي تأسست فالمنظمة العالمية لليهود المنحدرين من البلاد العربية للتعبير عنه، ولكن من الصحيح أن اليهود المشرقيين في إسرائيل يتردد بينهم القول بحقهم أن يسيئوا الظن بالعرب نتيجة تجربتهم الذاتية في بلدانهم الأصلية. فهذا يفترض أن يفسر معاداتهم الحادة للعرب ورفضهم التخلي عن الضفة الغربية وغزة وكذلك مساندتهم المستمرة لحزب اللّيكود. ويذهب البعض إلى أبعد من ذلك، إذ يرون أنّ يهود المشرق، بسبب كرههم العرب، يمثلون حاجزاً مُهماً أمام السّلام بين إسرائيل وجيرانها العرب.

من الصحيح أن يهود البلدان العربية يبدون دوما موقفاً سلبياً من

---

(١) Case of the Jews, 41 - 57.

(٢) Ibid., 48.

العرب والإسلام، ولكن قد نتساءل إلى أي حد يتجذر هذا الموقف في الذاكرة التاريخية البعيدة؟ إنّ أغلب الناخبين في إسرائيل اليوم هم من يهود المشرق من أولاد المهاجرين، فهم أنفسهم لم يعيشوا قط في البلدان العربية أو غادروها إلى إسرائيل في سن مبكرة. ولذلك فان قصص البغض (والتناغم) تحت نفوذ الإسلام في البلاد القديمة إنما تتأتى من أسلافهم. فعداء العرب يعكس، جزئياً، رغبة اليهود المشرقيين في التميّز عن العرب الذين هم موضع احتقار كبير من الشعب الإسرائيلي بسبب النزاع الإسرائيلي العربي. أضف إلى ذلك أنّ مساندتهم اللّيكود في الانتخابات قد تحددت ولو جزئياً بتجاربهم السياسية والاقتصادية في إسرائيل عبر السنين.

فمنذ وصولهم لاجئين حُرم يهود البلدان العربية المساواةَ في الفرص داخل المجتمع الإسرائيلي الذي أقامه اليهود الغربيون والذي حكمه لمدة العقود الثلاثة الأولى للدولة حزب العمال الذي يسيطر عليه يهود من أصول أوروبية. لم يكن هذا الوضع في غالبه تمييّزياً عن قصد، بل كان نتيجة سلبية لحملة كبيرة لامتصاص عدد هائل من المهاجرين في أمة جديدة في حالة حرب. رغم ذلك، يواصل كثير من إسرائيليي المشرق اعتبار حزب العمل مسؤولاً عن وضعهم الاقتصادي والاجتماعي المتدني[1]. فيهود المشرق يرون على وجه الصحة أن اليهود الغربيين يفسرون مطالبتهم بنصيبهم من ثمار تحرر اليهود في الدولة اليهودية كتعويض عن الاضطهاد الذي تعرضوا له في البلدان المسيحية والذي

---

(١) يبدو أنّ هذه الوضعية قد أخذت تتغير بدءاً من الانتخابات الإسرائيلية 1992. انظر على سبيل المثال Shalomo Deshen, في مقال The Religiosity of Israeli Middle Easterners: Lay People, Rabbis and Faith"Alpayim, 9 (Hebrew).

تُوّج بالمحرقة. لذلك فقد أخذ يهود المشرق في إسرائيل، عن وعي أو دونه، يضخمون تاريخ اضطهادهم (ومن ثمة المساهمة في الأسطورة المضادة) في محاولة لإثبات مطالبتهم بتقاسم عادل للحلم الصهيوني[١].

يُظهر تحليل مماثل في مقال نشر في مجلة تكون Tikkun سنة ١٩٩٠[٢] يوضح كاتبه وهو باحث إسرائيلي من يهود المشرق كيف أن يهود الشرق قد حرّفوا الماضي العربي اليهودي لكي يحصلوا على «تماهي وهوية متطابقة» في الحاضر. ويصف الكاتب فيلماً وثائقياً تلفزياً حول يهود العراق. يروي الفيلم بعضاً من المنجزات الثقافية ليهود العراق؛ ولكنه عوضاً عن ذلك، يصور قصتهم كما لو كانت مطابقة لـ«قصة اليهود الغربيين مع المذابح والاضطهاد». فيدمج الفلم «صوراً من بغداد مع صور لمعسكرات النازية» من أجل إنتاج مماهاة بين المذبحة المعروفة ببغداد والتي وقعت سنة ١٩٤١ والانتهاكات النازية في أوروبا. ويقترح الكاتب أنّ هذا قد يكون «محاولة يائسة أخرى للتماهي داخل المجتمع الإسرائيلي للتمكن من اقتسام القدر المشترك، والمشاركة في المحرقة».

أما الدّليل غير المباشر حول دعم الفرضيات التي تجمع معاداة يهود المشرق للعرب بالمشاكل المحلية في إسرائيل فيأتي في كتيب صغير ليهودي أمريكي ذي أصل بغدادي. فالكاتب يكتب متعاطفاً مع ما يسميه

---

(١) هذه الرؤية يُعبّر عنها مثلاً في البحوث العلمية التي تركز على مراحل الاضطهاد العربي في القرون الماضية، في محاولة لإبراز كيف أنّ الفاشية الأروبية، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، قد تسبب في المعاناة لليهود في البلاد البلدان العربية قبل الحرب العالمية الثانية وخلالها. وكذلك في جهد لتوثيق بعض الردود المراوغة ليهود مشرقيي الأصل على معاداة السامية العربية.

(٢) Yossi Yonah, "How Right Wing Are the Sephardim?" Tikkun 5, no. 5 (May/June, 1990), 38 - 39, 100 - 102.

ب«الهوة» بين اليهود الغربيين والمشرقيين في إسرائيل. ففي تذييل مقتضب حول «التاريخ الوسيط لليهود في البلاد الإسلامية» يبدو وكأنه يُعدّ قارئيه إلى مراجعةٌ للأسطورة المضادة:

رغم أنّه كانت لليهود أوقات عصيبة في البلاد الإسلامية، فإنّ كثيراً من المؤرخين يعتبرون نصيبهم أفضل من نصيب يهود الدول الأوروبية.

لقد وقعت أحداث اضطهاد فقتل اليهود ونهبوا أشد ما يكون من جيرانهم المسلمين.

يوضح المؤلف فيقول، متسقاً مع فهمه القاطع للمشكلة الحقيقية ليهود المشرق في إسرائيل:

بيد أن المذابح ضد اليهود في البلدان الإسلامية كانت أقل تواتراً من مثيلتها في البلدان المسيحية. فالإحراق الجماعي الذي كان عدد من أجزاء أوروبا مسرحاً له لا يُعرف انه قد وقع في العالم الإسلامي. ففي حين أنّ اليهود في أوروبا قد طردوا عديد المرات من مساكنهم فإنّ حادثة وحيدة مماثلة قد وقع سردها في التاريخ الإسلامي: ففي العام ١٦٧٨ أمر يهود اليمن أن يعتنقوا الإسلام أو أن يغادروا البلد. فكان أن غادروا جماعات واستوطنوا بموزع، قرية يمنية صغيرة على ضفاف البحر الأحمر. وفي ١٦٨١ سمح لهم بالعودة إلى اليمن[١].

---

(١) Heskel M. Haddad, Jews of Arab and Islamic Countries: History, Problems, Solutions (New York, 1984), 20.

لقد أهدى حداد كتابه إلى أبيه من بين من أهدى إليهم قائلاً: «إلى أبي الذي لم يحمل في صدره ضغينةً على مسلم أو حسداً لأشكنازي».

فهذه النظرة المتوازنة حول التاريخ العربي اليهودي على لسان واحد ممن عاشوا في خضم فترتها النهائية تبين أنّ التعابير المنمّطة ليهود المشرق التي تسِمُهم بماقتين عنيفين للعرب تحتاج إلى تعديل، ربما بالانتباه إلى الاختلاف الممكن بين يهود الشرق القاطنين بإسرائيل وأولئك القاطنين بالشتات.

فالعقد الماضي شهد محاولات في إسرائيل لقلب التعابير المنمّطة الذاهبة إلى أنّ كلّ اليهود القادمين من البلاد العربية يحتقرون العرب ويعترضون على التسويات الدبلوماسية مع العرب. فعلى سبيل المثال نذكر مجموعة «ها مسره إل شلوم» Ha-misrah el shalom حرفيا «الشرق للسلام» وقد تكونت سنة ١٩٨٣ وتتكون من مثقفين إسرائيليين ذوي خلفيات مشرقية يطالبون بعدالة اجتماعية واقتصادية في الوطن والاعتراف بكون إسرائيل جزءاً من الشرق الأوسط والتنازل الدبلوماسي في مقابل السلم مع جيران إسرائيل العرب. «فهذا هو الضمان لمستقبل من التعايش والاحترام المتبادل والازدهار الثقافي على نموذج العصر الذهبي في إسبانيا» كما كتب شلومو الباز Shlomo elbaz رئيس «الشرق للسلام»[(١)].

بهذا العرض المقتضب للنقاش حول «الأسطورة والأسطورة المضادة» حول مصير يهود البلدان العربية في الماضي كخلفية، فإننا الآن نتوجه إلى الموضوع بين أيدينا: تقييم تاريخي مقارن لليهود بين

---

(١) New Outlook (November-December 1991), 15 أنظر أيضا Daniel Gavron, في مقال: Smashing the Stereotype, Jerusalem Post Magazine, July 8, 1983, 3 - 4.

الإسلام والمسيحية وعلاقاتهم خلال العصور الوسطى المبكرة والعليا»[1].

---

(١) لمزيد من المعرفة حول هذا الجدل انظر عملي: Bat Ye'or, Islam and the dhimmis, Jerusalem Quaterly, no.42 (1987), 83 - 88; and Norman A. Stillman, Myth, Countermyth, Distortion, Tikkum (May-June 1991), 60 - 64, with Letters to the Editor, ibid. (July-August 1991), 96. هذه المعارضات الأخيرة يمكن مقارنتها بمقال Lawrence Rosen: Muslim- Jews Relations in a Moroccan City" International Journal of Middle Eastern Studies 3 (1972), 435-49, وكذلك الردود التي لـ Norman A. Stillman" Muslims and Jews in Morocco, Jerusalem Quaterly, no.5 (1977), 76-83, وكذلك مقاله: The Moroccan Jewish Experience: A Revisionist View, ibid, no.9 (1978), 111-22 (cf. Also, Moshe Shokeid,Jewish Existence in Berber Environment," in Shlomo Deshen and Walter Zenner, eds., Jewish Societies in the Middle East: Community, Culture, and Authority [Washington, D.C., 1982], 106-7).

الفصل الثاني

أديان في صراع

لقد لعب الصراع الدّيني دوراً أساسياً - وإن لم يكن محورياً - في العلاقات المسيحية - اليهودية من جهة وعلاقة الإسلام باليهودية من جهة أخرى. ولهذا السّبب سأستهل هذا الفصل ببحث في العامل الدّيني، مقدّماً وصفاً ومقارنةً يبيّنان حالة اليهودية واليهود عند اصطدامهما الأوّل بالمسيحية والإسلام، آملا بذلك أن أبيّن ما إذا كانت الخلافات تُعين في توضيح المآلات المتباينة ليهود أوروبا ويهود الشرق الأدنى في القرون الوسطى. ولذلك سنرى أنّ هذه المقارنة ستكشف لنا كثيراً من العلاقات الطويلة الأمد بين الديانتين الجديدتين وسابقتهما اليهودية. علما بأننا، في الفصل التاسع من هذا الكتاب، سنتناول الجدل الكلامي بين الأديان، الذي هو ميزة مهمة للعلاقات المسيحية - اليهودية والإسلامية - اليهودية التي انبثقت من المواجهات الكلامية المبكرة وتطورت بتقدم القرون الوسطى.

المسيحية المبكرة واليهود

لقد انبثقت المسيحية كحركة راديكالية مسيحانية (Messianic) من داخل اليهودية. كانت بمثابة نوع من اليهودية التي عاشت قبل هدم روما

للهيكل مرة ثانية وهو الأمر الذي أدى إلى بروز شكل من اليهودية الرّبية rabbinic judaism غير مراعٍ للطقوس. لقد أحدثت هذه الفِرقة المسيحانية - المستلهَمة من يهوديٍ، عيسى الناصري، الذي اعتَقد أنّه مُرسل لخلاص البشرية - خطراً عظيماً مسّ التعايش الآمن Modus Vivendi ما بين زعماء اليهودية (الفريسيين المترائين Pharisees والصدوقيين Sadducees حسب العهد الجديد) والحكومة الرومانية. وبالأخص فقد شكّلت المسيحية ببدعها وتأويلاتها المستهجِنة لبعض أهم المبادئ اليهودية خطراً بالنسبة لزعماء اليهودية الذين بدأ الرومان بتقليص نفوذهم منذ زمن. فلا عجب إذن من اعتراض بعض اليهود على عيسى وأصحابه في البداية، وعلى الجماعة المسيحية فيما بعد، الذين كان معظمهم من اليهود. فالشتائم التي انهالت على المعتنقين الجدد للمسيحية من قبل اليهود المتشككين وتعاون أفراد من اليهود مع السلطات الرومانية من أجل التخلص من خطر عيسى والتضييق على أتباعه، والتي هي مذكورة في الأناجيل بانحياز رغم صدقها نظراً لطبيعة الظروف وقتئذ، كلّ ذلك يثبت التوتر في العلاقات المسيحية - اليهودية في الفترة المبكرة.

إنّ هذه التوترات قد تراكمت خلال القرون التالية - فترة الرّسل وآباء الكنيسة (المسيحية) - في الوقت الذي كافحت المسيحية فيه من أجل البقاء لتنمو في مواجهة يهود معادين وإدارة رومانية وثنية سيئة الظن ومعادية. وقد عالج الباحث مارسيل سيمون Marcel Simon هذه الحقبة من الصراع اليهودي - المسيحي[1]. لقد عمّق بولس، اليهودي الذي

(١) Simon, Verus Israel: A Study of the Relationship between Christians and Jews in the Roman Empire (135-425) trans. H. McKeating (Oxford, 1986), 71-77.

صار رسولاً مسيحياً، الخلاف الفكري بين اليهودية والمسيحية لاجتذاب غير اليهود. ولعلّ أهمّ ابتداعاتها في ذلك تتمثل في تقريراته حول عدم جدوى الشريعة اليهودية، خاصة بالنسبة إلى غير اليهود Gentiles[١]. إذ لا يوجد في الأقوال المنسوبة إلى عيسى ما يشير إلى أنّه قد حثّ على ترك الشريعة اليهودية[٢]. ورغم ذلك، فقد أصّل منظرو المسيحية الأوائل بكلّ قوة الاعتقاد بأنّ الشريعة اليهودية ما عادت ذات فائدة. كما عملوا على ترسيخ الاعتقاد في ثنائية الحرف (الشريعة، المتعلقة بالذنوب) والرّوح (الإيمان، المسيح، المخلّص من الذنوب). فأصبح يُنظر إلى الشريعة على أنّها «صالحة في أصلها بيد أنّها غير مجدية في نتائجها العملية»[٣]. وبالتالي فقد استبدلت المسيحيةُ الشريعةَ اليهودية بالمسيح نفسه. وفقاً لهذا التصور، بدت الشريعة اليهودية ليس أكثر من خطوة نحو التحقق النهائي والرّوحي والمسيحاني للتجسيد incarnation.

إضافة إلى هذا، قامت المسيحية بتحدي اليهود في ادعائهم باصطفاء

---

(١) تثير «تجديدات بولس» جدلا بين المختصين في المسيحية المبكرة. انظر John Gager, The Origins of Anti-Semitism: Attitudes toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity (New York, 1983), 193ff. بقطع النظر عن ما اعتقده بولس، فإنّ ما هو مهم بالنّسبة إلى مشغلنا الحالي هو أن مفكرين مسيحيين لاحقين قد فهموا أنّه قد ذهب إلى أنّ مجيء المسيح قد نسخ القانون وقد أصبح ذلك ملحوظا في الصراع المسيحي - اليهودي.

(٢) على العكس من ذلك، فالكتاب المقدس (قارن إنجيل متّى 5 : 19-17) يطلق على لسان عيسى عبارة غامضة حول قيمة القانون اليهودي: «لا تظنوا أني جئت لأنقض الناموس أو الانبياء ما جئت لأنقض بل لأكمل. فإني الحق أقول لكم إلى أن تزول السماء والأرض لا يزول حرف واحد أو نقطة واحدة من الناموس حتى يكون الكل، فمن نقض إحدى هذه الوصايا الصغرى وعلم الناس هكذا يدعى أصغر في ملكوت السماوات وأما من عمل وعلم فهذا يدعى عظيماً في ملكوت السماوات».

(٣) Simon, Verus Israel, 78-80.

الله لهم. فقد فشلت المسيحية المبكرة في اجتذاب أعداد كبيرة من اليهود إلى دعوتها، حيث كان للكثير منهم تحفظات على شرعية البدعة المسيحية innovatio. فروما، من ناحيتها، قد اعتبرت المسيحية تنظيماً غير شرعي بينما استمرت بالاعتراف القانوني باليهودية وهو ما استمر قروناً. ومن أجل الرّد على اتهامات اليهود والرّومان بالابتداع الثوري، أعلن منظرو المسيحية الأوائل بأنّ لا جديد في المسيحية، إذ لم تكن المسيحية سوى تحقيق لوعد اليهودية. وقد قام لاهوتيو المسيحية بتفسير كلّ شيء في العهد القديم بالمسيح والكنيسة. أي أنّه قد أصبح من الممكن، باستعمال التفاسير الإشارية والمجازية، فهم أيّ نصّ من العهد القديم على أنّه يشير إلى ما هو مسيحي[١]. فأصبح الخشب الذي حمله اسحاق إلى الموقع الذي أمر الله إبراهيم بذبح ابنه فيه، (التكوين ٢٢:٦) يشير إلى الصليب؛ أما عقر شمعون واللّوي لثور (التكوين ٤٩:٦) فيساق كنبوءة بدق المسامير في قدم المسيح على الصليب من قبل الكتاب والفريسيين[٢]. إنّ ما ادعته الكنيسة من تمثيل إسرائيل (الجديدة والصحيحة) كتصديقٍ لكلمة الله في العهد القديم عبر عهد جديد، قد قدّم اعتقاداً متيناً أدى في نهاية الأمر إلى إقالة اليهودية من موقعها في مسار التاريخ.

---

(١) نفسه ص 80 - 78

(٢) A. Lukyn Williams, Adversus Judaeos (Cambridge, 1935), 43-52. انظر أيضا نظرة عامة في الفصل:

"Das Alte Testament im Verständnis des Neuen Testaments und der Kirchenväter," in Heinz Schreckenberg, Die christlichen Adversus - Judaeos Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1. - 11. Jh). 2d rev. ed. (Frankfurt am Main, 1990 [first published 1982]), 58-73.

إنّ نجاح الكنيسة لم يتحقق منذ البداية، ولا هو قد أتى دون خلق عداوات. فقد استغرق الأمر ثلاثة قرون لتخرج الجماعة المسيحية من وضعها الهامشي وتظهر كدين رسمي للدولة. إنّه لمن غير الصحيح اعتبار طريق المسيحية نحو الشرعية طريقاً وسمه الاضطهاد الروماني الصارم. وبما أنّ الحدود الفاصلة بين المسيحي واليهودي لم تكن بعدُ قد رُسمت بوضوح حتى لدى كثير من المسيحيين، لم يكن بوسع السلطات الرومانية ممارسة أيّ اضطهاد على نحو واسع ومستمر. في نهاية القرن الثالث، شدّد الإمبراطور ديوكليشن Diocletian قبضته على المسيحيين بوحشية فأدى ذلك إلى ولادة جيل جديد من الشهداء. هذا، وتتهم بعض الكتابات المسيحية اليهودَ بإثارة العنف ضد المسيحيين[(١)]. ويرى مارسيل سيمون أن اليهود، خاصة في فلسطين حيث كان لهم شيء من القوة، قد قاموا بلا شك باضطهاد المسيحيين وتزويد السلطات الرومانية بمعلومات تساعدهم في اضطهادهم. ومع مرور الزّمن، وبتبني السلطات الرومانية دوراً رئيساً في الاضطهاد، تضاءلت مشاركة اليهود فاقتصرت على مواقف فردية أو محلية[(٢)]. مهما يكن من أمر، فقد أصبحت ذاكرة اضطهاد اليهود للمسيحيين متجذّرة وراسخة في الوعي المسيحي. إنّ هذه الذاكرة، المنسوجة من روايات العهد القديم لعداء

---

(١) قيل كلام كثير في دفع هذه الرؤية أو إثباتها. انظر على سبيل المثال:
James Parkes, The Conflict of the Church and the Synagogue (1934; reprint Cleveland, 1961), 121ff.

(٢) Simon, Verus Israel, 115-125. حتى روزماري روثر Rosemary Ruether، أكثر التبريئيين لليهود في خضم الصراع المسيحي - اليهودي فإنّه يقرر أنه في الفترة الأخيرة «يمكن الحديث، عن اليهودية كـ«مضطهد» للمسيحيين» Faith and Fratricide: The Christian Theological Roots of Anti-Semitism (New York, 1974), 166.

اليهود لموسى وللأنبياء بالإضافة إلى ما جاء في العهد الجديد من أخبار عن عداء اليهود لعيسى وأتباعه، قد استطاعت تغذية خيالات في فترات لاحقة عن عنف اليهود إزاء المسيحيين، وبالتالي أصبحت هذه الذاكرة تُستدعى كتبرير لردّ مسلح مسيحيّ استهدف اليهودية أو اليهود بالقول كان أم بالفعل.

وإذا كان الاضطهاد الروماني والعداء اليهودي قد هددا مستقبل الجماعة المسيحية، فإنّ إعجاب الوثنيين المستمر باليهودية قد شكّل تحدياً من نوع آخر. إذ لم تتمكن حملات الجيوش الرومانية في سنة ٧٠ للميلاد ولا تلك التي تكررت في سنة ١٣٥ من إضعاف التقبل اليهودي للمعتنقين الجدد من بين الوثنيين. فقد كان كلّ مكسب لليهودية خسارةً للمسيحية. ففي القرنين الثاني والثالث، على سبيل المثال، يوبّخ ترتوليان Tertullian، أحدُ آباء المسيحية، الوثنيينَ لانجذابهم نحو الطقوس اليهودية قائلاً:

> إنّكم بترددكم على هذه الطقوس، تميلون عن طقوسنا بقصد وتأخذون بطقوس الغرباء. ذلك لأنّ صوم اليهود هو يوم السّبت ومائدة الطهارة أيضاً واحتفالات القناديل، ومائدة الخبز غير المخمر، وإقامة الصلوات في العراء، كلّ هذه الأشياء من غير شك غريبة عن آلهتكم[(١)].

على ما يبدو فإنّ الدعوة إلى اليهودية Jewish Proselytization قد استمرت في بعض الأماكن مع دخول القرن الرّابع (مع أن هذا مختلف فيه)، عندما شعر الأباطرة المسيحيون الجدد بالتهديد فبدأوا بسنّ قوانين

(١) Simon, Verus Israel, 286, 513.

للحد من هذه الدعوة[١]. فقد تسبب حماس اليهود بانجذاب أعداد من الوثنيين نحو اليهودية في تمتين الموقف المسيحي المعادي وتقوية دافع السّيطرة على اليهود بمجيء الفرصة المناسبة.

فالتهويد Judaizing تبني المسيحيين للممارسات اليهودية - كان بحدّ ذاته مصدر كثير من العداء تجاه اليهود. بالفعل، يعتبر كثير من المختصين في دراسة المسيحية المبكرة أنّ سبب العداء لليهودية anti-Judasim هو اعتناق أعداد كبيرة من المسيحيين والوثنيين لليهودية وليس هو الاعتراض اللاّهوتي ضد اليهودية[٢]. فخلال القرون الأولى للمسيحية، التزم كثير من المؤمنين بطقوس واحتفالات كالسبت Sabbath وانبعاث المسيح Easter (عيد الفصح) في الأيام اليهودية وعلى الطريقة اليهودية. حتىّ أنّ بعض منظري المسيحية قد دافعوا عن هذه الممارسة. إلاّ أنّ معظم المنظرين قد رفضوا هذه الممارسة وكتبوا في ذلك رسائل متخذين موقفاً صارماً ضد عملية التهويد، وبالتالي ضد اليهودية. وقد وقف سبريان Pseudo-Cyprian في كتاب منسوب إليه يرجع بكل احتمال في النصف الأول من القرن الثالث موقفاً غير مساوم ضد التهويد ذاكراً بعض الكلمات اللاّذعة لليهود، حيث قال: «لا يصح لمسيحيّ أنّ يضلّ عن طريق الحق ويقتفي أثر اليهود العميان الجهلاء بحجة تصحيح يوم عيد الفصح»[٣]. وفي سنتي ٣٨٦م و٣٨٧م، شنّ القديس الأنطاكي يوحنا كرسستوم John Chrysostom (الملقب بفم الذهب) حملة ضارية ضد اليهود. وقد أكّد كثير من الباحثين أنّ لهجة كرسستوم الشديدة في شأن اليهود تمثل ربطاً ما بين الخوف من تهويد المسيحيين وازدراء

---

١) نفسه، ص 288, 290, 291.

٢) Gager, The Origins of Anti- Semitism, 117ff.

٣) وقع ذكره في Semon, Versus Israel, 316, 514.

[illegible] خطب كرسستوم هي في الأساس موجهة إلى المسيحيين [illegible] عن التقرب إلى اليهود والمشاركة في أعيادهم. فقد امتلأت خطبه بشجب اليهود وتعنيفهم:

> إنّ الكنيس ليس فقط مكاناً يجتمع فيه اللّصوص والمحتالون، بل تجتمع فيه الشياطين أيضاً، وليس ذلك في الكنائس فقط، بل نفوس اليهود هي كذلك محل إقامة الشياطين... كيف لك أن تجتمع في مكان يقيم فيه رجال متلبسين بالشياطين، أرواحهم نجسة، قد تربوا على القتل والذبح - كيف تقوم بذلك ولا ترتعد؟ فبدلاً من تبادل السّلام معهم وإلقاء التحية عليهم، ألا يجدر بالمرء تجنّبهم كما يتجنّب الأمراض السائدة في العالم؟ أليسوا هم سبب جميع أنواع الشرور(١)؟

وحسب سيمون، فإنّ كرسستم، «زعيم التيار الطاعن في اليهودية... قد حوّل اليهودي إلى شخصية أبدية eternal figure، إلى نموذج type؛ وهي شخصية وحشية خسيسة، تبعث الرّعب في نفس كلّ ناظر»(٢). وكما أنّ هذا القسّ «يمثّل، نظراً إلى معاداته للسامية، حالةً متطرفة في المسيحية المبكرة... حالةً متميزة في أنطاكية»، فقد كان لديه أثر بالغ في معاصريه إضافة إلى من جاءوا من بعده. إذ «كلّما يُذكر اليهود في الكتابات المسيحية نجد موقف كرسستوم ومنهجه من جديد»(٣). وقد استمر تأثيره بعد موته، إذ كانت خطبه لا تزال رائجة.

---

(١) "Homilies against the Jews," Wayne A. Meeks and Robert L. Wilken, Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era ([Ann Arbor], 1978), 92, 98.

(٢) .Simon, Verus Israel, 217, 220

(٣) نفسه ص 120 - Gager, The Origins of Anti - Semitism, 118 222

ويرى باحث قد أنجز دراسة متأنية عن يوحنا كرسستوم «أن مواعظ هذا الأخير homilies عن المُهَوِّدين قد قامت بتدعيم التوجهات المعادية لليهود التي أصبحت خاصية من خصائص التقليد المسيحي، إضافة إلى زرع الكراهية والعداوة والاضطهاد»[1].

إن مواقف القديس يوحنا المعادية لليهودية، كانت مؤثرة جداً في الفكر المسيحي فيما بعد حتّى أنّها كان يمكن أن تقضي على اليهودية لولا الأثر المعادل لكتابات القديس أغسطين Augustine (٣٥٤-٤٣٠)، أسقف مدينة هبو Hippo في شمال إفريقيا. فقد أسس أغسطين في كتاباته عقيدة «الإشهاد» التي صارت فيما بعد تبرر الحفاظ على وجود اليهود عبر القرون في العالم المسيحي. ففي موعظة له بعد عيد الميلاد حول موضوع رفض بعض اليهود غير الأوفياء لعيسى، يذكر أغسطين نصاً من المزامير:

لهذا السبب أُخرج اليهود من مملكتهم وشرِّدوا في الأرض، في جميع الأماكن، لكي يكونوا شهداء على الدين الذي كرهوه. أجل، فبعد خسارتهم للهيكل ولقربانهم ولرسلهم ولمملكتهم، ما زالوا متمسكين باسمهم وجنسهم في بعض الطقوس القديمة، لكيلا يختلطوا بغيرهم من الأمميين Gentiles فيهلكوا وتنقطع شهادتهم. كمثل قابيل الذي قتل أخاه حسداً وتكبراً، فقد مُيّزوا عن الخلق لكي لا يقتلهم أحد. أجل، فإنّ هذا قد جاء في المزامير ٥٨ بوضوح، حينما قال المسيح: «إنّ ربي قد أوحى إليّ خبر أعدائي: لا تقتلوهم لكيلا ينسوا القانون». ما أغرب أن هذا الشعب، أعداء

(١) Robert L. Wilken, John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and Reality in the Late 4th Century (Berkeley and Los Angeles, 1983), 161 - 162.

العقيدة المسيحية، قد قدموا للأمميين براهين دالة على النبوءة بمبعث المسيح، عسى الأمميين إذا ما رأوا تحقق النبوءات، ظنوا أن الكتب المقدسة قد ألفها المسيحيون. إذ الأمور التي اعتقدوها حقائق كانت قد قُرئت جهاراً مثلما تنبأ بها المسيح. ولهذا فإن الكتب المقدسة قد حملها اليهود ليبين الله لنا أنّه لم يُرد قتل أعدائنا، لم يُرد نفيهم من على الأرض لكي لا ينسوا شريعته، فبقراءتها والحفاظ عليها، وإن ظاهراً، يذكّرون بها فيكونوا شهداء على أنفسهم وشهداء لنا(١).

إن عقيدة «الإشهاد» الأغسطينية بتعليلها البرغماتي للقبول باليهودية ضمن العالم المسيحي، ربما كبحت التحيز المسيحي، إلاّ أنّها لم تمحُ

(١) St. Augustine, Sermon no. 201 in: The Fathers of the Church, Vol. 38. Saint Augustine, Sermons on the Liturgical Seasons, trans. Sister Mary Sarah Muldowney (New York, 1959), 70-71. "Concerning Faith of Things Not Seen," in A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, ed. Philip Schaff, vol. 3 (reprint Grand Rapid, Mich., 1980), 341 -342; The City of God Against the Pagans 18:46, in Loeb Classical Library, trans. William Chase Greene (London and Cambridge, 1960), vol. 6, 46 -51; "In Answer to the Jews" (Tractatus Adversus Judeos), in: The Fathers of the Church, Vol. 27. Saint Augustine, Treatises on Marriage and Other Subjects, ed. J. Deferrari, trans. Sister Marie Liguori (Washington, D.C., 1955), 403.

انظر أيضاً:

Bernhard Blumenkranz, Die Judenpredigt Augustins: Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch- christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten (Basel, 1946), 175 -181; idem, "Augustin et les juifs, Augustin et le judaïsme," in Recherches augustiniennes 1 (Paris 1958), 225 - 41 repr. in Blumenkranz's Juifs et chrÕtiens: Patristique et moyen âge (London, 1977).

تأرجحاً أو اضطراباً أساسياً كامناً تجاه الآخر في المسيحية المبكرة. ففي بحث مثير للتفكير حول الجذور الكتابية لعدم التسامح في بداية المسيحية، يطبق الباحث ج. سترمسا G. Stroumsa بعض الأفكار التي قدمها علماء الاجتماع كترلتش Troeltsch وفيبر Weber ومثل فرويد Freud، مشيراً إلى احتواء العهد الجديد وكتابات مسيحية أخرى على اتجاهات لينة وسلمية irenic واتجاهات أخرى عنيفة eristic. بجانب الوصية أن «أحبَّ عدوك» love thine enemy كانت توجد هناك مشاعر الكراهية والحقد تجاه الذين أنكروا رسالة الخلاص. فتوطين المسيحية في العالم الناقص الضال للإمبراطورية الرومانية في القرن الرابع قد حيّد neutralized الاتجاه السّلمي، بينما عملت المواجهة بين الأمر العام «الشمولي» (totalitarian) بالمحبة من جهة وموقف اليهود الرافض الشاذ للمسيحية من جهة أخرى على إحداث مزيد من التوتر. ولما كانت المسيحية تواجه يومياً حضوراً يهودياً قد أخذ شرعية وجوده من القانون الروماني - وكانت كذلك مقيدةً بعقيدة الإشهاد الأغسطينية - فقد ارتأت المسيحية اللّجوء إلى عدم التسامح الديني حلاً مناسباً لهذا التوتر(١).

ليس علينا في هذا أنّ نقرّ بالكامل بما جاءت به الباحثة اللاهوتية الكاثوليكية روزمري روثر Rosemary Ruether من أنّ مذهب آباء المسيحية المعادي لليهودية adversus judaeos مثّل خاصيّة سلبية في المسيحية المبكرة وأنه تأثر قليلاً بالعداء الوثني لليهودية(٢)، لكي نتفق

Gedaliah G. Stroumsa, "Early Christianity as Radical Religion: Context and Implications Israel Oriental Studies 14 (1994)" وقد قدّم ستروما هذه الورقة في جامعة برنستون في محاضرة سنة 1982.

وقع التطرق إلى الحد الذي بلغه تحول الوثنيين أعداء اليهودية إلى المسيحية في الأدبيات=

معها بأن الصراع مع اليهودية قد كان عاملاً أساسياً في عملية بناء الهوية المسيحية[١]. فحتى يتصف المرء بالمسيحية كان عليه (١) أن يرفض اليهودية بناء على الكتب اليهودية؛ (٢) أن يؤمن بأنّ ما وعد به العهد القديم لم يعد قائماً لليهود؛ (٣) أن يؤكد أنّ الرّفض العنيد لليهود في ذلك العهد قد أتى من تمردهم الفطري الذي تجلى في انحراف بني إسرائيل إلى الوثنية وسخريتهم بأنبيائهم و(٤) أن يُعنّف ويعادي بقوة هؤلاء المسيحيين الذين رفعوا من مقام اليهودية من خلال محافظتهم على تعاليمها وطقوسها. ولهذا، نرى في أول مواجهة بين اليهودية والمسيحية دينين في صراع، مما أدى لمزيد من الاحتكاك والخلاف في الأزمنة التالية.

الإسلام المبكر واليهود

ترى، هل من الممكن أن تجيب مقارنة بين الصراع المسيحي - اليهودي المبكر من جهة والمواجهة ما بين الإسلام واليهودية من جهة أخرى عن السؤال الضخم لماذا تميزت العلاقات الإسلامية - اليهودية في القرون الوسطى بكونها أقل عنفاً من العلاقات المسيحية - اليهودية؟ فعلى مستوى الظاهر، يمكن للمرء أن يعقد مقارنة أوليّة بين مبعث

=العلمية. فرؤية م. سيمون M. Simon بأن العداء المسيحي لليهودية يتضمن غطرسة أيديولوجية ونشرا «لمعاداة السامية» إجتماعيا المعروف في الوثنية القديمة، يعتبر أنه أكثر الآراء اعتدالا بين أولئك الذين «يلومونَ المسيحية وحدها وأولئك الذين يرومون تبرأتها بإلقاء كلّ اللّوم على الوثنية».

From Late Antiquity to the Reformation (New York, 1991), 131-173.

(١) Ruether, Faith and Fratricide, 181. انظر أيضا الردود على روثر في أعمال منشورة لندوة حول الثيولوجيا المسيحية بعنوان Antisemitism and the Foundations of Christianity, ed. Alan T. Davies (New York, 1979).

الإسلام ومجيء المسيحية. فالالتقاء الأول بين الإسلام واليهود يمثل حالةً من الصراع الديني. فرغم أنّ محمد لم يُولد ولم يُربَّ يهودياً، كما كان شأن عيسى، فقد كان له اتصال باليهودية، التي تركت تعاليمها واعتزازها بوحي إلهي مكتوب أثراً عميقاً فيه. كيف كان لتاجر وثني من قبيلة عربية بيدها أمر المدينة التجارية، مكة، أن يكون قد علم الشيء الكثير عن اليهودية فذلك يبقى لغزاً حتى يومنا هذا[1]. نعم، يمكن ملاحظة كثير من التأثير المسيحي على القرآن، كما أنّه لا يسعنا إنكار التوجه الذاتي نحو التوحيد عند بعض العرب قبل الإسلام. بيد أنّ من يقرأ القرآن تستوقفه أصداء العهد القديم، «المدراش» Midrash وتفاسير النصوص التي أتت بعد العهد القديم Post-biblical homiletic. commentary فلا يحيط بنوايا محمد سوى قليل من الغموض: لقد عوّل على أنّ إخباره عن بني إسرائيل وتبنيه للطقوس اليهودية سيعزز من مكانته بين القبائل اليهودية في المدينة. إذ كان طموحه كذلك أن يلتحقوا بالأمة - الجماعة المسلمة - مع حقهم في الحفاظ على دينهم. ففي «دستور المدينة»، وعند اتفاقه مع القبائل العربية واليهودية بالواحة، قرر

---

(1) للنظر في المصادر انظر القسم "Jews in Arabia" و "Muhammad and the Jews" في:

Mark R. Cohen, "The Jews under Islam: From the Rise of Islam to Zabbatai Zevi," Preface, note 6.

ولعل أكثر النظريات غلواً وجدلاً حول «الأصول اليهودية» للإسلام بالاعتماد على مصادر غير إسلامية، ترى أنه تبن واع لصورة هامشية من اليهودية قد ركزت أولاً على فلسطين ثم على الجزيرة العربية. Patricia Crone and Michael Cook, Hagarism: The Making of the Islamic World (Cambridge, England, 1977); Michael Cook's Muhammad (Oxford, 1983), 73-76.

محمد أنّ «لليهود دينهم وللمسلمين دينهم»[١]. وبالمثل فقد انتظر عيسى أيضاً أن تجد رسالته آذاناً يهودية صاغية فيحوز على أتباع من بين جماعة اليهود.

إذن هنالك أوجه شبه بين دعوة محمد في المدينة واللقاء المبكر بين المسيحية واليهودية. هناك أيضاً فروق مهمة منها ما يشير إلى ظروف قد تكون أكثر حدة مما كان بين المسيحيين واليهود، وأخرى تشير إلى وضع أكثر انسجاماً. تأمل مثلاً الاستجابة اليهودية لمحمد ورد فعل النبي على ذلك. لم يكن محمد وهو النبي العربي الذي يظهر بعد قرون من انقطاع النبوءات سوى محتال في نظر تلك القبائل اليهودية. وليس لتعاليمه المنسوبة إلى الله إلا شبه قليل باليهودية الربيّة الكتابية. إضافة إلى أنّ النبي قد بسط رسالته في شكل من القول ونوع من البلاغة لم يكونا مألوفين في اليهودية. وبهذا فقد كان نفور اليهود من محمد نوعاً ما أكثر عمقاً من نفورهم من دعوة عيسى الذي لم يكن قد ادّعى تأسيس دين جديد والذي كان يهودياً وبقي كذلك.

لم يدخل في الإسلام سوى عدد قليل من يهود المدينة. لقد سادت بين القبائل اليهودية هناك عداوة لمحمد. ولذلك لا نستغرب أن محمداً قد غيّر أسلوبه فطرد قبيلتين من أهم القبائل اليهودية (إحداهما انتقلت إلى خيبر حيث حاربها محمد) وقتل معظم رجال القبيلة الثالثة. ثم إن التراث الإسلامي المتأخر قد اشتغل بموضوع خيانة يهود المدينة لمحمد

---

(١) إن مراجعة موشي جيل Moshe Gil حول هذا المقطع تقترح قراءة كلمة دين على أنها دَين وبذلك ترفع عن الوثيقة ما يلحق بها من معاني التسامح الديني. انظر: Stillman, The Jews of Arab Lands, 115-118.

والإسلام، وهو باعث يذكرنا بأحد الموضوعات الهامة في الصراع المسيحي - اليهودي[١].

بالنسبة لأنصار الأسطورة المضادة يمثل عنف محمد ضد القبائل اليهودية في المدينة موقفا إسلاميا أساسياً بل طبيعياً إزاء اليهود. فقد قام بعض دعاة الأسطورة المضادة باعتبار الإسلام في أصوله أكثر عداوة لليهودية من المسيحية، عن طريق التضمين والمقابلة، واعين بالمعاناة التي تحمّلها يهود العالم المسيحي باسم الثأر من الاضطهاد اليهودي للمسيح. ورغم ذلك يعكس التاريخ اللاّحق علاقة أقل ضبابية. فإلامَ يعود ذلك؟

نشأة الإسلام

إن ظروف نشأة الإسلام بالنظر إلى علاقته باليهودية، على ما اتصفت به من صراعات، تختلف جذرياً عن ظروف نشأة المسيحية. فعيسى، المسيح (أو ابن الله كما يبدو للبعض)، قد صُلب. وصلبه الذي اتهم به المسيحيون اليهودَ، قد بدا عندها بمثابة تعطيل للخطة الإلهية. فرغم التأويل الإيجابي الخلاصي الذي خصّه أتباع المسيح لموته في سياق مفهوم الفداء البشري، فإنّ حادثة قتل عيسى ظلّت تُعتبر فعلاً غير مغفور ينبغي استحضاره على الدّوام. فهذا تفسير مبكر لقصة صلب المسيح كما وردت في الإنجيل يجعل اليهود آخر من عذّب المسيح. هذه القصة، التي ظهرت فيما بعد في تقليد إيقوني Iconographic استمر طويلاً في القرون الوسطى؛ وكذلك فإنّ تمثيليات محنة المسيح، قد

١) ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، ط صبحي صالح، ج1، بيروت 1983، ص238 وما يليها.

مُثّلت بمشاهد صلب تحتوي على شخصية مقززة شريرة تقف بجانب الصليب وتقدم للمسيح الظامئ المحتضر شراباً مرّاً، خلاً وغلاً، من خلال إسفنجة شُدّت إلى طرف عصا[١]. فالاتهام القديم بقتل الإله قد أدى، في القرن الثاني عشر، إلى ولادة قصص عن طقوس قتل الأطفال، يُزعم من خلالها، أنّ اليهود قد خلّدوا بتلك الطقوس ذلك الحدث الأول لقتل الإله God - murder وأعادوا تمثيله.

على العكس من ذلك، فإنّ مؤسس الإسلام لم ير نفسه مهديّاً كالمسيح ولم يدّع الرّبوبيّة. ورغم أنّ اليهود قد استهزؤوا بمحمد أثناء حياته، فإنه قد مات موتاً طبيعياً. ولذلك فإنّ المسلمين خلافاً للمسيحيين، لم تتوفر لهم أسباب تحملهم على اتهام اليهود بموت مؤسس دينهم. لكن روايات سيرة الرّسول والحديث النبوي تعكس محاولات اليهود قتل الرّسول[٢]. وتظهر هذه القصص كلّما فتّش المسلمون عن ذرائع لعدم الثقة باليهود المعاصرين لهم[٣]. إذ دون

---

(١) William C. Jordan, "The Last Tormentor of Christ: An Image of the Jew in Ancient and Medieval Exegesis, Art, and Drama," Jewish Quarterly Review, n.s. 78 (1987), 21-47; idem, "The Erosion of the Stereotype of the Last Tormenter of Christ," Jewish Quarterly Review, n.s. 81 (1990), 13-44.

(٢) Stillman, The Jews of Arab Lands, 129-130.
كخلفيّة لطرد القبيلة اليهودية بني النضير من المدينة، تروى قصة في كتاب المغازي للواقدي (كتاب مغازي رسول الله حول بعض يهود تلك القبيلة الذين حاولوا دون جدوى قتل محمد باسقاط حجر عليه من فوق سطح بيت آملين بذلك أن يضعوا حدا لهذه الحركة الدينية. ورغم فشل تلك المحاولة فهي مهمة للمقارنة بالصراع الديني المسيحي اليهودي، فمحاولة قتل مؤسس الإسلام لم تمثل مركز اهتمام كبير في الجدل الإسلامي ضد اليهود).

(٣) ليس من المفاجئ أن يكون للموضوع بروز في ظاهرة معاداة السامية لدى العرب في القرن العشرين.

وجود سابقة «قتل نبي»، ولعدم وجود تقليد تصويري tradition iconographic - إذ يحرّم الإسلام التصوير - قد كان يمكن أن يوفّر للعوام الأميين تصويراً حياً لعداء اليهود لمحمد في المدينة، فانّ الصراع الإسلامي - اليهودي لم يكن قادراً على توليد التوتر والكراهية التي ألهبت الصراع بين المسيحية واليهود.

فنظرة سترُمسا Stroumsa إلى الطبيعة الغامضة للتوجهات المسيحية تجاه اليهودية واليهود تقترح فهماً آخر مُهِماً للعلاقة المبكرة بين المسلمين واليهود. فالمقارنة بالإسلام تقوّي موقف سترُمسا حول المسيحية. على خلاف المسيحية بموقفها المتأرجح بين المحبة والكراهية إزاء العدو المتمثل في اليهودية، فإنّ الإسلام لا يظهر أي غموض إزاء غير المسلمين يهوداً كانوا أو مسيحيين. فعقلية الجهاد المغذّاة بالأوامر النّصية حثّت المسلمين على قتال أعدائهم (لا محبتهم)، وهو أمر قد مارسه الإسلام بحرص شديد في سنواته الأولى. فحدود الغزو مع المسيحيين والزرادشتيين المقيمين في «دار الحرب»، كانت قد رُسمت بوضوح. وبتوسع الفتوحات، فإنّ الذين قبلوا بالحكم العربي من بين أهل الكتاب قد ضُمن لهم حقّ الإقامة والأمان في دار الإسلام مقابل خضوعهم ودفعهم الجزية. وفي مرحلة تالية فإنّ المسلمين قد عاملوا اليهود بامتهان ولكن من غير الموقف المتوتر بين المحبة والكراهية الذي عقّد علاقة المسيحية بـ«كفّارها» من اليهود. فخلوّ الإسلام من هذا الغموض ومن خيبة الأمل الأخروية المسيحية عندما تملكت زمام القوة، فقد جعل هذا الإسلام أقلّ ميلاً من المسيحية إلى اضطهاد اليهود وأكثر استعداداً لحضور يهودي في حيّزه. بل على العكس من ذلك إذ سمح لليهود إن يزدهروا بل حتى أن يشاركوا في الحياة السياسية والثقافية لأغلبية المجتمع.

ثمة مقابلة أخرى بين الملابسات التي أحاطت بنشأة الدينين الجديدين تتعلق بالبيئة المحلية. فخلافاً للمسيحية نشأ الإسلام في مجال هامشي بالنسبة لليهودية. فالقبائل اليهودية في شمال الجزيرة العربية قد أقامت هناك قروناً بعيداً عن مراكز الربّية اليهودية rabbinic Judaism في فلسطين وبابل. أضف إلى ذلك أنهم قد افتقروا إلى السّند الديمغرافي والتضامن المؤساساتي والاجتماعي لليهود المقيمين في بيئة عيسى المباشرة. ولم يكن بوسع يهود الجزيرة أن يحولوا دون تقدم الديانة الجديدة وجماعتها. فانتصار الإسلام السّهل على يهودية الجزيرة كان متحققاً؛ وبهذا تحاشى الإسلام كثيراً من مثيرات الصراعات الدينية المتواصلة التي ميزت قروناً من المواجهة بالنسبة للمسيحية المبكرة لكي تُخضع يهودية ذات مؤسسات نافذة وانتشار ديمغرافي واسع. فحتىَ في الهلال الخصيب، قلب اليهودية، فانّ التحدي الديمغرافي للإسلام قد تأتى من الجماعات السكانية الأصلية الضخمة من مسيحيين وزرادشتيين لا من الجماعات اليهودية الأقل عددا.

فالإسلام المبكر على العكس من المسيحية لم يكن عليه أن يناضل من أجل الاعتراف به أمام عدوّ قويّ مثل روما. فبعدَ نفوذه في المدينة أضحى الإسلام دين الجزيرة العربية دون منازع. إنّ توترات كتلك التي عايشها المسيحيون الأوائل مع اليهود والوثنيين والسلطات الرومانية جميعا قد تبددت سريعا بالانتصار على المشركين وإخماد الرّدة القصيرة بين القبائل العربية مباشرة بعد موت الرّسول سنة ٦٣٢ وخضوع التجمعات المسيحية القويّة في الجنوب (خاصة قبيلة نجران).

هذه الوضعية تخالف بشدة المعارضة الحازمة التي لقيها مؤسسو المسيحية من السّلطات الرومانية حتّى عندما واصلت اليهودية المنافِسة

الانتفاع بالتسامح الروماني. في ظلّ هذه الملابسات، فإنّ مفكري المسيحية الأوائل كان عليهم أن يُعلوا من شأن المسيحية على اليهودية في كتاباتهم وخطبهم. في الوقت ذاته قوّى الاضطهاد الروماني العزم المسيحي على إضعاف منافسه الدّيني. وما إن حصلت المسيحية على تسامح رسمي تلاه اعتراف تحت حكم الإمبراطور قسطنطين أفضى إلى جعلها الديانة الرومانية الرسمية سنة ٣٩١[١]، حتّى شرعت في تنفيذ سياستها المعادية لليهودية التي كانت مكبوتة حتى ذلك الحين[٢].

فقد واجهت المسيحية الأولى مشكلة مماثلة لم يعرفها الإسلام المبكر. فجرّاء فشل المسيحية المبكرة في إقناع جميع اليهود بأنّ وعود الله المهدوية لإسرائيل في العهد القديم قد تحققت في المسيحية، فقد تبنّت هوية إسرائيل على نحو يلائمها وذلك على حساب اليهودية. وبدءاً من بولس غيّرت الكنيسة اهتمامها إلى الوثنيين الرّومان، مبشّرة بأنّهم هم إسرائيل «الجديدة». مصطفين من الله لاستبدال إسرائيل القديمة، كان الأمميون، حسب تصوير بولس الشهير (رسالة الرومان ١١)، بمثابة الزيتون البرّي الذي أُلصق بشجرة الزيتون ليعوّض تلك الغصون (فاقدة الدين، الذين رفضوا اليهودية) المترهلة مؤقتاً، فهذا الميثاق الجديد الذي أعطي للأمميين قد حقق الوعود الإلهية في العهد القديم. وقد ستغرق الأمر أجيالاً من الدعوة لتحقيق هذا الأمر. وحتى لحظة تغلّبها فقد كان على الجماعة المسيحية الناشئة تحمّل تشكيك اليهود وتردد كثير من المسيحيين في إنهاء علاقتهم بإسرائيل المذكورة في العهد القديم.

---

١) Jeffrey Burton Russell, A History of Medieval Christianity: Prophecy and Order (New York, 1968), 27 - 31.

٢) انظر الفصل الثالث.

لم يقدِّم الإسلام نفسه في صورة إسرائيل جديدة. فالعرب من حيث شجرة نسبهم، يُرجعون أنفسهم إلى إسماعيل، ابنِ إبراهيم البكر، أخِي إسحاق. أمّا من جهة التاريخ، فالشعوب العربية وازت شعوب إسرائيل: إذ للعرب واليهود الأجداد أنفسهم. وقد تفرّق الشقّ الإسماعيلي ببساطة لقرون، في انتظار إحيائه وتحقيقه دوره المركزي في التاريخ. وقد تحقق هذا ببعثة النبي محمد. فعلى العكس من المسيحية، لم يحتج الإسلام إلى أن يُثبت هويته على حساب اليهود.

طبيعة الدين

إن الفرق الهام بين المسيحية والإسلام بالنظر إلى اليهود له وجوه أخرى تفسّر موقف الإسلام المخالف جوهرياً والأقل مواجهة لليهود. لم يُقدّم الإسلام نفسه، من جهة العقيدة، كتحقيق إلهي لليهودية. فالقرآن يعود إلى إبراهيم - ذلك المُوحّد الخالص الأصيل - جاعلاً منه سلفاً وجداً روحياً أعلى. إذ كان إبراهيم «المسلم» الأول، نظراً إلى استسلامه المطلق لإرادة الله. فحسب القرآن:

> «يا أهل الكتاب لم تحاجون في إبراهيم وما أنزلت التوراة والإنجيل إلا من بعده أفلا تعقلون...ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين. إنّ أولى النآس بإبراهيم للَذين اتبعوه وهذا النبي والذين آمنوا والله ولي المؤمنين»(١).

بحسب التصور القرآني والإسلامي، فانّ إبراهيم الذي رفض الشِّرك المنتشر في عالمه بحسم، هو السّلف الأول لمحمد. إذ أنّ التدين، كما

(١) سورة آل عمران 65, 67, 68

تطور بعد إبراهيم متخذاً شكل اليهودية في مرحلة أولى ثم المسيحية، قد انحرف عن ديانة إبراهيم التوحيدية. ظهر الإسلام في شخص محمد وفي شكل رسالته المُوحاة، ليبعثَ الحياة في التوحيد الخالص المنسي، توحيد السلف الأكبر أبي إسماعيل جدّ العرب. وقد عبّر عن ذلك باحث بالقول «الإسلام الذي يعني التسليم [لإرادة الله] لم يُرَ كميثاق جديد وإنما كإصلاح ضروري لازم للقديم. فقد اعتُبر القرآن أنّه أُنزل لإعادة تأسيس دين «نقي» قد دُنِّس[١].

ولأنّ قصة إبراهيم قد أسست أوليّة الإسلام على اليهودية والمسيحية[٢] فإنّ علاقة الإسلام باليهودية وبالكتب المقدسة اليهودية تختلف جذرياً عن علاقته بالمسيحية. من الصحيح أنّ بولس قد جعل إبراهيم قبل أن يَختتنَ «المسيحي» الأوّل. فقد كان إبراهيم مستمسكاً بالتوحيد والقانون الأخلاقي، ممتنعاً عن الطقوس التي ستظهر بعده في زمن موسى[٣]. ونظرا للأسباب - العملية والأيديولوجية - سلّمت المسيحية بتأخرها الزّمني عن اليهودية مدّعية أنّ المسيح يمثّل المرحلة الثانية والنهائية في مسار تحقيق رسالة الله لليهود. عنى ذلك أنّ المسيحيين قد قبِلوا الكتب اليهودية المقدسة على أنّها كتبهم - فـ«العهد القديم» إنّما هو تصور سَبقِي prefiguration للعهد «الجديد». هؤلاء المسيحيون الذين رفضوا الأنجيل العبري من أمثال مرسيون Marcion في

(١) James Kritzeck, Sons of Abraham: Jews, Christians and Moslems (Baltimore and Dublin, 1965), 29.

(٢) Rudi Paret, "Toleranz und Intoleranz im Islam," Saeculum 21 (1970), 349-350.

(٣) Simon, Verus Israel, 80 - 82; Gager, The Origins of Anti - Semitism, 217-220.

القرن الثاني، اعتبرتهم الكنيسة هراطقة. فهذا الاشتراك في ادعاء الأحقية في الكتب المقدسة قد وضع أصول التوتر المتواصل حول تفسير رسالة الكتابات اليهودية المقدسة(١).

بالعكس من ذلك، يَعدِل الإسلام عن نصوص الكتب الموجودة لدى اليهود والمسيحيين معتبرا إياها تحريفاً للتعاليم الأصلية الموحاة. هذا الفهم قاد الإسلام إلى وجهة أخرى غير تلك التي سلكتها المسيحية. ومثلما سوف نرى، فإنّ هذا الفرق في الموقف من الكتاب اليهودي - بين الاعتقاد الإسلامي بالتحريف والمبدأ المسيحي للتصور السّبقي - سيمكننا من توضيح كثير من المستويات الدنيا للصراع الديني في البيئة الإسلامية.

ثمة وجه آخر للتباين بين المسيحية والإسلام في علاقتهما باليهودية، يتجلى في مسألة التشبّه بالممارسات اليهودية. فقد مثّل التهويد حاجزاً أساسياً أمام محاولات الكنيسة لتمييز السّلف اليهودي المرفوض عن المختار الجديد للخلاص الإلهي. وقد حارب آباء الكنيسة الأوائل التهويد مدة أجيال بسبب أن كثيراً من المسيحيين كانوا يقرّون بالادعاء المسيحي الأول بأنّ المسيحية إنّما هي امتداد لليهودية. أما الإسلام فقد تعامل مع اليهودية بشكل آخر. فمحمد نفسه تبنّى صيام اليوم العاشر (المسمى عاشوراء) من الشهر الإسلامي الأول(٢). وقد علّم أتباعه التوجه إلى بيت المقدس أثناء الصلاة محافظاً بذلك على طقس يهودي آخر. بيد أنّه سرعان ما تخلى عن هذه الممارسات «التهويديّة»، ليس

(١) نتعرض له في الفصل التاسع.
(٢) وهو الذي وقع تكييفه مع صيام اليهود ليوم الفصح في نهاية أيام الفصح العشرة التي تلي روش حشنه أي الاحتفال ببداية العام اليهودي.

لكونها تمثّل تهديداً لهوية الجماعة المسلمة ولكن لأنّه قد واجه رفضاً مَقيتاً من يهود المدينة.

هناك نموذج مماثل للقبول المبدئي يتلوه امتناع، يُميّز موقف الإسلام المبكر من مرويات اليهود. فقد كانت هناك موافقة مبدئية لاقتباس مرويات مهذبة ومسلّية وأخبار عن بني إسرائيل سُميت «الإسرائيليات». هذا القبول عَكَس اعتقاداً سائداً بأنّ الكتب المقدّسة لليهود تحوي معلومات عن سيرة الأنبياء وأفعالهم قبل الإسلام وكذلك عن الرّسول نفسه، وخاصة في شكل نبوءات برسالته. في نفس الوقت، حُثّ المسلمون على أن لا يتشبهوا ببني إسرائيل. وفي نهاية الأمر فإنّ الرُّواة الذين سُمح لهم بنقل الرّوايات عن بني إسرائيل قد منعوا من النقل أو التعلم عن النصوص اليهودية بالإطلاق[١].

من المفارقات، أنّه، بسبب أنّ كثيراً من الحدود بين الإسلام واليهودية كانت قد رُسّخت في فترة مبكرة، فالكثير مما هو أساسي في اليهودية قد تمكن من أن يصير مقبولاً في الإسلام المتأخر. فالشريعة، وهي المَعلَمُ الأساسي في الإسلام، تُقابل مباشرة، وتحمل أساساً نفس المعنى(الطريق) لكلمة هَلَخاَ halakha اليهودية. أما فقه الأطعمة في الإسلام فلا يقتصر فقط على التحريم القطعي لأكل الخنزير ولكنه

---

(١) M. J. Kister, "Haddithu 'an bani isrä'ila wa -la äaraja: A Study of an Early Tradition," Israel Oriental Studies 2 (1972), 215 - 239.

يرى كيستر أن كلمة «عن» تعني «حول» أو «في موضوع» أكثر مما تدل عن «من» أو «باسم» فالمعنى الأكثر شيوعاً لاستعمال عن في سياق «حدّث عن» فبالنسبة لهذا السيّاق لا قيمة للمعنى المعجمي. انظر أيضا Georges Vajda, "Juifs et musulmans selon le hadit," Journal asiatique 229 (1937), 115-120.

يحتوي أيضاً على نظام لذبح الحيوان يشبه إلى حدّ بعيد الممارسة اليهودية[١].

وتقع عادة الإشارة إلى اليهودية في المصادر الإسلامية بـ«شريعة اليهود». هذا الأمر يختلف مع العبارات اللاّتينية السّلبية الشائعة التي تُطلق على اليهودية مثل «قانون اليهود» والألقاب المُنتقِصَة كـ«خرافات اليهود» و«خداع اليهود». إذ في الوقت الذي يعكس فيه المعجم المسيحي بالنسبة إلى اليهود واليهودية، العداء والحقد، فانّ التعبير الإسلامي يحمل اعترافاً بمفاهيم وقيم دينية متبادلة.

وإذا لم يُشاطر الإسلام المسيحية موقفها من فساد اليهودية، فانّ ذلك يرجع إلى أنّ «كنيسة»[٢] الإسلام قد نشأت نفسياً أبعد عن اليهودية من المسيحية، ولأنّ الإسلام لم يكن مُهدداً فعلياً «بظاهرة تهويديّة». إنّ إغراء اليهودية (والمسيحية) قد عُبّر عنه، بين عدد من الجماعات المسلمة، في شكل تمازج شعبي على العكس من المسيحية حيث ظهر في شكل ولاء للتعاليم اليهودية التي اعتُبرت أعلى من الإسلام بسبب أسبقيتها التاريخية.

إنّ اعتراض الإسلام على التشبه باليهودية (وكذلك بالمسيحية) كان له تجلّ عقدي - المبدأ «خالفوهم». فمن اللاّفت للانتباه أنّ هذا الاعتراض يماثل الأمر اليهودي بمخالفة عادات الأمميين[٣]. فمبدأ

---

(١) للنظر في أوجه الشبه بين اليهودية وتطور الإسلام أنظر E. I. J. Rosenthal, Judaism and Islam (London and New York, 1961), part one.

(٢) حول عدم أهلية هذا المصطلح تتحدث كتب عديدة عن الاختلاف بين المسيحية والإسلام.

(٣) تعني عبارة "Be -huqqoteihem lo telekum" لا تتبع أحكامهم؛ Leviticus 18:3.

«خالفوهم» قد ورد في الحديث النبوي[١]. ومن بين الكتب الأساسية التي تهتم بهذا الموضوع كتاب الفقيه والمتكلم ابن تيمية (١٢٦٣ - ١٣٢٨) «اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم». فقد كتب:

وإذا كانت مخالفتهم سبباً لظهور الدين، فإنما المقصود بإرسال الرسل أن يظهر دين الله على الدين كله، فتكون نفس مخالفتهم من أكبر مقاصد البعثة[٢].

وكتب أيضاً:

نعم هؤلاء يُقَرّون على دينهم المبتدع والمنسوخ بشرط أن يكونوا مُتَسَرِّين به، والمسلم لا يُقَرّ على دين مبتدع ولا منسوخ، لا سراً ولا علانية[٣].

فقد ضجِر ابن تيمية من تقرّب المسلمين بالأولياء وزيارة المقابر وعدد من الاحتفالات غير الشرعية التي عزاها إلى تأثير اليهودية وبالأخص المسيحية. ورغم أنّ هذا الموضوع يبدو مشابها لمشكلة التهويد التي غاظت آباء المسيحية، فإنّ ثمة اختلافاً واضحاً بينهما[٤]. فما شغل بال ابن تيمية، وهو الذي كتب بعد قرون من نشأة الإسلام،

---

(١) Vajds, "Juifs et musulmans selon le Hadith," 62-63.

(٢) ابن تيمية، كتاب اقتداء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، ط. أحمد حميد إمام (جدة، 1980)، ص 59.

(٣) ابن تيمية، كتاب اقتداء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، ص 206.

(٤) تؤكد قوانين الكنيسة منذ القرن الرّابع عشر أنّ المسيحيين أحيانا ارتادوا وساعدوا في حفلات يهودية وحفلات ختان ومراسم دفن. Gilbert Dahan, Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge (Paris, 1990), 178-179. يدفعهم في ذلك حب التطلع أكثر من الفكر التوافقي وهو أمر معروف منذ فترة مبكرة من العصر الحديث.

ليس هو تمييز الإسلام عن اليهودية من جهة والمسيحية من جهة أخرى، وإنّما هو المحافظة على نقاوة الدّين الإسلامي وتفوّقه. فقد خاف الفقيه الحنبلي العظيم أنّه إذا فشل المسلمون في تمييز أنفسهم عن أهل الذّمة، فانّ مرتبة الإسلام الرّفيعة سيُنتقص منها ويعلوَ إذن شأو اليهود والمسيحيين. إنّ لغة ابن تيمية لَهيَ أقلّ من لغة القديس يوحنا فم الذهب تعبيراً عن الكره، فكلاهما عالج الخطر بطريقة مختلفة. فقد عاش القديس في أنطاكية في زمن لم تزل فيه المسيحية تشعر بعدم الأمان، رغم الاعتراف بها ديناً رسمياً للإمبراطورية الرومانية. وقد خشي أن تؤدي الممارسات اليهودية إلى إضعاف ادعاء المسيحية في الحق المطلق وأن يقوّضَ انتصارها القريب الهش على الوثنية. أما نظيره الإسلامي، ابن تيمية، فإنّه قد رأى في التشبّه بغير المسلمين في التقرّب إلى الأولياء بِدعة وانتقاصاً من المكانة العليا للإسلام الذي استتب منتصراً. بيد أنّه لم يخطر على باله أنّ تشبه المسلمين باليهود قد يُفضي إلى خلط الإسلام النّقي بتصرفات المسيحيين أو اليهود.

الفصل الثالث

الوضع القانوني لليهود في المسيحية

يمكن أن نتّفق مع ما ذهب إليه ر. و. سوثرن R.W. Southern في كتابه «نشأة القرون الوسطى» أنّ الوضع القانوني «هو أشدّ المظاهر مخادعة من بين مظاهر حياة شعب ما»[1]. فلا مفرّ إذن من وجود هوّة بين النظرية والممارسة؛ كذلك كانت الحال بالنسبة إلى اليهود في القرون الوسطى. بيد أنّ نقاشاً حول الوضع القانوني لليهود في مؤلفٍ كهذا ينتمي إلى أهم المسائل لأنّه، إضافة إلى البعد الدّيني، فإنّ الوضع القانوني هو الوجه الأول لعلاقة اليهود بغيرهم التي يمكن أن نستكنهها بجلاء. أضف إلى ذلك أنّ احتواء كتابنا دراسة مقارنة يجعل البحث في الوضع القانوني يوفر معلومات لا يمكن الاستغناء عنها بحال من الأحوال.

ثمة عدد من أوجه التشابه بين الوضع القانوني لليهود تحت حكم الإسلام واليهود في العالم المسيحي. وأهم هذه الأوجه هو أنّ اليهود قد تمتّعوا عملياً في المجتمعين كليهما بحكم ذاتي كامل في ممارستهم

---

(١) Southern, The Making of the Middle Ages (New Haven and London, 1953), 75.

لليهودية. عملياً، يعني هذا أنّ اليهود قد طبّقوا القانون اليهودي - شريعة التلمود - في أغلب شؤون الدّين والأحوال الشخصية، يديره فقهاء يهود تفقهوا وأُجيزوا من قبل السّلطات الدّينية اليهودية.

هذا، وتعكس الاختلافات في خصوص الوضع القانوني بين المسيحية والإسلام، إن لم نقل تشكّل، التوجهات الاجتماعية المتباينة تجاه اليهود. تضاف إلى ذلك الاختلافات في التوجهات الدّينية بين المسيحية المبكرة والإسلام المبكر التي ناقشناها في الفصل الثاني، إذ أنّ الاختلاف في البعد القانوني وهو ما سيعين على تبيين سبب انخفاض عدد حوادث الاضطهاد في العالم الإسلامي. في الفصل الثالث نقوم بمراجعة وضع اليهود القانوني المعقّد في البلاد المسيحية الغربية حتى نمُهِّد الطريق لمقارنة تحليلية للوضع القانوني لليهود في الإسلام (الفصل الرّابع).

القوانين المتعلقة باليهود في العالم المسيحي

لقد تعمّق الباحث القانوني غويدو كِش Guido Kisch في دراسة الوضع القانوني لليهود[١]. فسمّى الأدبيات المسيحية المتعلقة باليهود بـ«قانون الطائفة اليهودية» Jewry law. على هذا النحو ميّز كش «قانون الطائفة اليهودية» عن «القانون اليهودي» المصطلح المستعمل للكَم الضخمِ من الكتابات الفقهية التي كتبها اليهود أنفسهم حول الحياة اليهوديةَ الخاصة وعلاقة اليهود بمن حولهم.

---

(١) Kisch, The Jews in Medieval Germany: Astudy of Their Legal and Social Status, 2d ed. (New York, 1970, first pub. 1949).

لقد عاشت القرون الوسطى المسيحية أنظمة قانونية مختلفة بل حتّى متداخلة. فكان هناك بقايا من القانون الروماني في زمن البرابرة، قانون القبائل الألمانية، قانون روماني معدّل بداية من القرنين الحادي عشر والثاني عشر في إيطاليا، قانون للكنيسة، قانون الأراضي والإقطاعيات الذي استحال في نهاية الأمر إلى قانون للدولة، وكذلك قانون للمقاطعات[١]. فكما أنّ القانون في المسيحية الوسيطة كان معقّداً كذلك كان قانون الطوائف اليهودية معقّداً. فقد تطور وتبدّل ككلّ القوانين عموماً.

القانون الروماني للطائفة اليهودية

كان لقانون الطائفة اليهودية في العالم المسيحي مصادر عديدة، أقدمها القانون الرّوماني. فرغم أنّ قلّةً من التشريعات الرومانية المتعلقة باليهود قبل المسيحية لم يصبها الانقراض، فإنّ مصادر غير تشريعية الصبغة مثل وصف جوزفوس Josephus لمعاملة الرومان لليهود، تدل على أنّ الرومان قد استمروا في سياسة تسامحيّة قد ورثوها عن الحضارتين الهلنستية والفارسية. فاليهودية كانت مُعترفاً بها «كمجمع» collegium يُسمح لأعضائه بالتجمع لأغراض دينية و«أن يعيشوا وفق شريعة أجدادهم»[٢]. فعبارة «كلوجيوم» collegium كانت عادة ما تطلق على اليهود بالتناوب مع religio licita أي «الدّين الشرعي». هذا النعت

---

١) انظر مسحاً وجيزاً حول قانون البلاد المسيحية في القرون الوسطى لدى Norman Zacour, An Introduction to Medieval Institutions (Toronto, 1969), 136-152.

٢) لمزيد من المعلومات حول القانون ما قبل المسيحي المتعلق باليهود، أنظر Ancient Roman Statutes, trans. Alan Chester Johnson et al., general ed. Clyde Pharr (Austin, 1961), in the index.

الأخير، وإن لم يكن مصطلحاً قانونياً، فقد كان محلّ تداول ابتداء من القرن الثالث[1].

لقد تفوّق تسامح الموقف الروماني نوعاً ما إزاء اليهود على ما سبقه من الأنظمة. ففي مواجهة دين يأمر بطقوس متفردة (وبالنسبة للرّومان مستغربة) مثل الختان وعبادة إله أوحد غير مرئي والانقطاع عن العمل يوماً في الأسبوع (السّبت) وإرسال العطايا إلى بطريق طبرية - وهي أمور غذّت نزعة من معاداة اليهودية في أدبيات يُطلق عليها البعض «اللاّسامية الوثنية» - فإنّ روما قد اضطُرت إلى التسامح مع «قانون الأسلاف» وهو أمر لم تكن تسمح به حتى لمواطنيها[2].

فهذا تشريع لأغسطس Augustus يرجع إلى القرن الأول قبل الميلاد يُقرر أنّ «على اليهود أن يستعملوا قانونهم العرفي المتوافق مع قانون أسلافهم، وذلك مثلما اعتادوا استعماله على عهد هركانوس Hercanus القديس الأعظم لإلههم الأعظم»[3]. هذا القانون يوضّح بجلاء ترفق الحكام الرّومان إزاء اليهود وهي سياسة مُورست باستمرار وبالتزام لقرون

---

(١) أشكر أمون لندر Amnon Linder على هذا التوضيح. انظر أيضاً Schreckenberg, Die christlichen Adversus-Judaeos Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11. Jh.), 2d rev. ed., 216 (Tertullian, d. after 220), 258 (Emperor Septimius Severus, 193-211).

(٢) انظر Menahem Stern, Greek and Latin Authors on Jews and Judaism, 3 vols. (Jerusalem, 1974-1984), vol. 3, index s.v. "anti-Semitism" في هذا الشأن.

(٣) محتفظ به في Josephus Antiquities. انظر Ancient Roman Statutes, 127 يذهب المرسوم إلى «..أنّ قربانهم المقدسة يجب أن لا يُعتدى عليها ولهم إرسالها إلى بيت المقدس ولهم دفعها إلى السلطة المالية لبيت المقدس: وكذلك...لهم أن لا يتعهدوا بالمثول امام المحاكم أيام السبت أو يوم الاستعداد قبله إذا ما تجاوز الوقت الساعة التاسعة».

عدّة. فقد أبدلوا موقفهم من شرعية التعاليم اليهودية عند فترة الثورة اليهودية سنة ١٣٢ - ١٣٥م عندما حرّم الإمبراطور هدريان Hadrian إقامة شعائر السّبت والختان[١]. هذا المرسوم أبطله الإمبراطور أنطنيوس بيوس Antonius Pius (ح. ١٣٧ - ١٦١). وعلاوة على ذلك، فانّ الإمبراطور كركلّه Caracallah قد منح في سنة ٢١٢م حق المواطنة لكلّ من لم يكن رومانياً في الإمبراطورية. وبرغم أنّ المرسوم لا يذكر اليهود بالاسم (أو حتّى أيّة جماعة أجنبية أخرى)، فانّ الباحثين يتّفقون بشكل عام على أنّ قانون كركلّه قد تضمّن اليهود[٢]. إذن، فإنّ وضع اليهود قانونياً خلال القرن الأخير من الحكم الوثني لروما قد ارتقى من التسامح إلى التكافؤ مع غيرهم من مواطني روما.

«فالتسامح» الذي مُنح لليهود قد تأتى من الخصائص الأساسية للمجتمع الروماني: ديانة الأوثان والشرك. ففي المجتمعات القائمة على الشرك حيث تتعدد الآلهة تسامح الآلهة ومن يدين بها بعضهم بعضاً. إذ أن تعدد الآلهة يوّلد ما يسميه العالم الحديث بـ«التعددية الدينية» Religious pluralism[٣]. بالمقابل من ذلك، فانّ التوحيد إقصائي بطبعه. فوحدة الإله تتجلى في رغبة المؤمنين به في أن يجتمع جميع الناس لعبادته وحده. إذن، فانّ الموحدين وبالأخص - اليهود - في العالم

---

١) هناك جدل بين المؤرخين حول ما إذا كانت قوانين هدريان قد سبقت ثورة البار كوخبا Bar Kokhba revolt. قصيرة الأمد أو تلتها.

٢) Shlomo Simonsohn, *The Apostolic See and the Jews*: History (Toronto, 1991), 94-95.

٣) انظر Elias Bickerman, From Ezra to the Last of the Maccabees (New York, 1962), 20, with reference to the Greeks.

القديم لم يبادلوا روما الوثنية التسامح الديني كما كان معروفاً آنئذ. أجل لقد حاولوا اجتذاب غيرهم من بين الرّومان إلى دينهم. وقد ورث المسيحيون الأوائل عن اليهودية عدم التسامح التوحيدي إزاء «الأمميين» الرومان. في الوقت نفسه فإنّ المسيحيين الموحدين الجدد المتواجدين في ساحة الأحداث، قد وجدوا أنّ الحضور المتواصل لليهود يمثّل مشكلاً ومصدر تنافس كذلك. وكانوا في ذلك مقتنعين بصحة شكل نظريتهم الخاصة حول الوحي الإلهي. وعندما حلّت المسيحية محلّ الوثنية كدين رسمي للإمبراطورية الرّومانية، في القرن الرّابع، فقد سنحت الفرصة لتقليص التأثير الوثني واليهودي معاً. سنُولِي الآن اهتمامنا لهذا الأخير.

القانون الروماني المسيحي للطائفة اليهودية

إنّ القانون الذي وُضع بأمر من الإمبراطور ثيودوس Theodosius الثاني ما بين ٤٢٩ و٤٣٨م يحتوي على تشريعات إمبراطورية يعود تاريخها إلى بداية الفترة المسيحية[١]. فقانون الطائفة اليهودية يظهر في هذا القانون كمزيج من التسامح (إرث روما الوثنية) وعدم التسامح الكامن في المسيحية التوحيدية. وبسبب التأثير البالغ لهذا القانون في الغرب اللاّتيني خلال القرون الوسطى المبكرة، سواء في شكله التام أو في تلخيصاته، فهو يمثّل أساس قانون الطائفة اليهودية في البلاد المسيحية اللاّتينية.

---

(١) القوانين التي يؤرخ لها بدءاً من عهد الإمبراطور قسطنطين (337-312) مرتبة مواضيعها ترتيباً زمنياً.

توفر دراسة أمنون لندر Amnon Linder لقانون الطائفة اليهودية في التشريع الإمبراطوري الرّوماني دليلاً مهماً في هذا الموضوع[١]. فقانون ثيودوس يحوي آلاف القوانين مقسّمة بحسب الموضوعات إلى «كتب» و«فصول». ولا تمثّل القوانين المتعلّقة باليهود غير قسط قليل منه[٢].

فالأغلبية السّاحقة (إحدى وخمسون من بين ثمانية وستين) من الشواهد التي تخصّ اليهود في قانون ثيودوس توجد في القسم الأخير من الكتاب السادس عشر الذي يستوعب العلاقة بين الكنيسة المسيحية الراسخة وبقية الأديان. فليس من الغريب أنّ هذا الكتاب قد حاد عن التعددية الدّينية التي انبنى عليها القانون الوثني الرّوماني. فنحن نجد جملة التعاليم التي تمنح من جهة مزايا خاصة للإكليروس الكنسي، ومن

(١) Amnon Linder, The Jews in Roman Imperial Legislation (Detroit and Jeruslem, 1987); Hebrew original, Jerusalem 1983. أعتمد فقط على النسخة الإنجليزية. أغلب النقاش في هذا المقطع يتبع عرض لندر المستوفي. أما الشواهد القانونية فمأخوذة من Clyde Pharr's English edition, The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions (Princeton, 1952).

(٢) نظراً للتكرار فان القوانين الخمسة والأربعين تظهر في ثمانية وستين شاهداً. ويوجد كثير منها متناثراً في كتب ذات مواضيع عامة. فالكتاب السّابع على سبيل المثال، المخصص للأمور العسكرية ينص أنّ الكنائس يجب حمايتها من الجنود غير المرخص لهم (CTh 7.8.2, Theodosian Code, 165). ويتعلق فصل الإجراءات القضائية الذي ورد في الكتاب الثاني بموقف الرومان من الاستقلال القضائي لليهود: المسائل التي لا تتعلق بـ«اعتقاداتهم الخاطئة» يجب أن تنظر فيها محاكم رومانية (وبذلك فقد تركت المسائل الدينية للقضاة اليهود). أما في الحالات المدنية فان اليهود قد يحلون منازعاتهم، بالتراضي، لدى قضاة يهود تعترف المحاكم الرومانية بشرعية أحكامهم (CTh 2.1.10 Theodosian Code, 39). في إعادة إحياء لهذا القانون، أسقطت تشريعات جستنيان اللفظة اللاتينية non (لا) الموجودة في المادة المتعلقة بحرية التقاضي في المسائل الدينية، مما أدى التخلي عن التمييز «المتسامح». انظر لندر Jews in Roman Imperial Legislation, 206-207.

جهة أخرى تحارب أعداء المسيحية الأساسيين - كالهرطقة والوثنية واليهودية. ونجد على سبيل المثال أنّ الفصل ٥ «في الهراطقة» يطعن في اليهود وكذلك في الهراطقة باعتبارهم شركاء في عداوة المسيحية مُطلِقا عليهم عبارة «وباء فتّاك إن هو تقوّى وانتشر»[١]. يجمع هذا القانون الذي أُعيد إصداره بعد شهرين مرفقاً بأوامر أشدّ إلى عمّال الإمبراطورية كي يكونوا أكثر انتباهاً لهذه الانتهاكات، يجمع اليهود إلى الهراطقة و«الأمميين الذين يُعرفون عادة بالوثنيين»[٢]. ويُعلّق لندر أنّ الإلحاق المتكرر لليهود بالوثنيين بالنسبة إلى التشريعات بدءاً من القرن الخامس، «يشير إلى تغيّر جذري في سياسة الحكومة الإمبراطورية باتجاه اليهود» الذي «أثّر من غير شكّ في الوضع القانوني لليهود في تلك الفترة»[٣].

أما الفصلان الثامن والتاسع فيقتصر اهتمامهما على اليهود[٤]. فقد أعار القانون اهتماماً لليهود كمشكل ذي شأن خاص بإدماج نصوص كثيرة متعلقة باليهود في فصلين متتاليين غير آبه بتكرار قوانين تُركت مضمّنة في سياقات أخرى. هذا الإدماج كان علامة على تحوّل من حالة سادت ما بين قانون كركلّه لسنة ٢١٢ واعتناق دولة روما للمسيحية -

(١) CTh 16.5.44, The Theodosian Code, 458.

(٢) CTh 16.5.46, The Theodosian Code, trans. Pharr, 458 (law of January 15, 409).

(٣) Linder, The Jews in Roman Imperial Legislation, 62f.

(٤) العنوان الثامن هو On Jews, Caelicolists, and Samaritans والكاليكولست (أي متقي السماء) وهم فرقة تُجمع مع اليهود ولكنها في موضع آخر من تشريعات ثيودوس يشار إليها على أنها نحلة «لها ما يشبه عقيدة جديدة» وأما بيوت عبادتهم الذي يشبه بيوت الهراطقة فانّها يجب «أن تحوّل إلى كنائس». CTh 16.4.43, The Theodosian Code, trans. Pharr, 458, انظر لندر أيضاً Linder, The Jews in Roman Imperial Legislation, 226-236.

قرن من الزّمن قد انضوى فيه اليهود تحت طائلة القانون الروماني. هذا الوضع كان مُنذراً بتطور القانون المسيحي للطائفة اليهودية في مرحلة لاحقة إلى قانون خاص لشعب يقيم في هوامش العالم المسيحي أو حتى خارجه.

يخلّد الفصل الثامن كما قد لاحظ البعض، مزايا تسامح روما الوثنية القديمة. وفي نفس الوقت تعكس بعض الألفاظ الشواغل الجديدة للكنيسة مما وُرِث عن فترة ما قبل المسيحية والاعتراف المهم بشرعية اليهودية المؤدي إلى ضمان تجمّع اليهود من أجل العبادة. فالقانون الأول في هذا الشأن الذي صدر سنة ٣٩٣ يبدأ بالإقرار «إنّه من المقرر قطعاً أنّ الفرقة اليهودية غير ممنوعة بأيّة قانون»[١]. رغم أنّ هذا قد يبدو نوعاً ما وجهاً سلبياً للتعبير عن التسامح، فإنّ الصيغة يمكن أن تعكس بساطة محاولة المشرعين للسبق والاستيلاء على اعتراضات إكليركية على تواصل سياسة ليّنة متجذّرة في التقليد الروماني ما قبل المسيحي. وقد تضمّن الفصل ضمانات أخرى لحرية ممارسة اليهودية، كالضمان القديم بعدم التدخل في شعائر السّبت[٢].

تمثل العناصر الأساسية لسياسة التسامح الموروثة عن الفترة الوثنية تحول القانون الثيدوزي الذي يحمي اليهود ضد أي اعتداء على أنفسهم وممتلكاتهم. يرجع أقدم قانون تشريعي إلى سنة ٣٩٧ للميلاد: «يُمنع كلّ اعتداء على أشخاص اليهود (و...يجب أن تظلّ كنائسهم على سلامتها المعهودة»[٣]. وكذلك فإنّ القانون المؤرخ سنة ٤٢٠ يجمع بين

---

١ - CTh 16.8.9, The Theodosian Code, trans. Pharr, 468.

٢ - CTh 16.8.20, The Theodosian Code, trans. Pharr, 469.

٣ - CTh 16.8.12, The Theodosian Code, trans. Pharr, 468.

حفظ الكنائس وحماية الأرواح اليهودية: «لا يحلُّ أن يُعتدى على امرئ بريء بحجة أنّه يهودي، ولا يحق لديانة أيّا كانت أن تتسبب في إهانة شخص مهما كانت. ولا يُسمح بأن تتعرض كنائسهم ومساكنهم إلى الإحراق ظلماً»(١). وينتهي هذا القانون بمقولة مميزة تسم صرامة المسيحية بالعبارة التالية «يجب أن يُنهى اليهود عن أن يُصبحوا وقحين، وأن لا يرتكبوا أيّ فعل شنيع غير مراع للديانة المسيحية، متذرعين في ذلك بأمانهم الممنوح».

هذا التقييد لضمانات الحماية بواسطة التحذير أنْ لا يُنظر إلى الحماية على أنّها من المسلمات، قد سبق وقوعه في روما في فترة ما قبل المسيحية. ففي سنة ٤١ بعد الميلاد وإثر اضطرابات بالإسكندرية بمصر ضد اليهود بسبب مطالبتهم بامتيازات جديدة، كتب الإمبراطور كلوديوس Claudius إلى الإسكندريين مُلحاً على أن يتركوا العنف. ففي رسالته يعيّن كلوديوس حدود التسامح مع اليهود آمراً إياهم أن يكفّوا عن طلب «مزيد من الامتيازات»(٢).

(١) يفسر لندر هذا الموضوع في Jews in Roman Imperial Legislation, 283-286, CTh 16.8.21, The Theodosian Code, 469.

(٢) «إنّي أناشدكم مرة أخرى أن يظهر الإسكندريون تلطفاً وصبراً إزاء اليهود الذين سكنوا نفس المدينة منذ سنوات عديدة وأن لا يحرموا أحداً الحقوق التي منحوها في الصلاة إلى آلهتهم وأن يسمحوا لهم بالقيام بتقاليدهم مثلما كان عليه الحال في عهد أغسطس المقدس، تلك التعاليم التي أثبتها أنا أيضاً بعد أن استمعت إلى الطرفين كليهما. ومن جهة ثانية، فإني آمر اليهود صراحة أن لا يثيروا القلاقل بغية الحصول على مزيد من الامتيازات أكثر مما حصلوا عليه في السابق».
Naphtali Lewis and Meyer Reinhold, eds., Roman Civilization. Sourcebook II: The Empire (New York, 1966), 368, translation adapted from Loeb Classical Library edition, Select Papyri, trans. A. S. Hunt and C. C. Edgar (Cambridge and London, 1934), vol. 2, 87.

في نفس الاتجاه، ترد في قانون ثيودوس باستمرار الإشارة إلى حِفظ أرواح اليهود وممتلكاتهم في لغة استنكارية بل حتى تهديدية: «لقد سحقنا روح الوثنيين الكريهة واليهود وكذلك الهراطقة وجُرأتهم. بيد أنّه...لمن إرادتنا أنّ هؤلاء الأشخاص الذين يرتكبون جرائم فظيعة متذرعين عِزّة المسيحية، يجب أن يتوقفوا عن إيذاء [اليهود] واضطهادهم»(١).

إنّ العداء الذي تُبديه المسيحية إزاء اليهودية يوجد بكثرة في شروط الفصل ٨ الذي ينسجم بدوره مع نبرة تفوّق المسيحية التي تسِم الكتاب ١٦(٢). فقد أُبطل حق اليهود في إرسال الأموال إلى بطريق طبرية. ومنذ ذلك الحين، أصبحت المساهمات تُرسل إلى خزينة الإمبراطورية(٣). ثمة قانون آخر (لسنة ٤١٥) حطّ من مرتبة البطريق جماليل Gamaliel، وحدد سلطته في شأن بناء كنائس جديدة وأمره بهدم كنائس كانت توجد في مناطق مهجورة(٤). هذا الإمبراطور هوناريوس Honorius ذاته الذي سنّ القانون سنة ٤١٥ تراجع عنه سنة ٤٢٣ محرّماً هدم الكنائس القديمة(٥).

---

(١) CTh 16.8.26, The Theodosian Code, trans. Pharr, 470-471; cf. Linder, The Jews in Roman Imperial Legislation, 289-291.

(٢) اقترح جريمي كوهن Jeremy Cohen منذ سنوات عديدة في مراجعته للبكائية المضادة، أنّ القوانين التضييقية نفسها لم تكن جديدة في القانون المسيحي - الروماني الجديد ولكنها غالبا منحدرة في جملتها من قوانين رومانية سابقة. انظر مقاله:
"Roman Imperial Policy toward the Jews from Constantine until the End of the Palestinian Patriachate (ca. 429), Byzantine Studies 3, (1976), 1-29.
وانظر كذلك: Simonsohn, *Apostolic See and the Jews*: History, 6 and note 19

(٣) CTh 16.8.14, The Theodosian Code, trans. Pharr, 468.

(٤) CTh 16.8.22, The Theodosian Code, trans. Pharr, 470

(٥) CTh 16.8.25, The Theodosian Code, trans. Pharr, 470; cf. Linder, The Jews in Roman Imperial Legislation, 267-270.

أمّا الإمبراطور ثيودوس الثاني Theodosius II فقد قدّم في «القانون الجديد» لسنة ٤٣٨ التنازل التالي: «لاعتبار مناسب أيضاً، فإننا نحرّم أن تُبنى أي كنيسة كبناء جديد، ولكن الإذن يُعطى لتقوية الكنائس القديمة التي يهددها خطر الانهيار»[١]. بعد غزوه البلاد البيزنطية في الحوض الشرقي للمتوسط، فقد تبنّى الإسلام سياسة أكثر تشدداً بتحريمه البناء الجديد للكنائس وكذلك إصلاح الكنائس الموجودة من قبل».

لقد صبغت اللّغة المتحاملة على اليهود المبدأ الروماني للتسامح الذي حُمل في ثنايا قانون ثيودوس. فالاستخدام المفرط لمصطلح الخرافة superstitio يبدو جلياً. إنّ هذا المصطلح القدحي الذي شاع في الاستعمال الروماني قبل المسيحية كان يرمز إلى كلّ دين غير روماني، لكنّ الكتّاب الرّومان قد أحالوا على اليهودية مستخدمين عبارة محايدة، دين religio. وقد استمرت هذه الثنائية بعدما تنصّرت الإمبراطورية. ومع بداية القرن الخامس، أصبحت عبارة religio حكراً على المسيحية، أما عبارة superstitio التي أصبحت حكراً على اليهودية، فقد غدت منذئذ مقيّدة بنعوت قدحية مثل «شنيع» و«بغيض». وتَلفتُ عبارات أخرى في القانون الانتباه إلى رفض اليهود العنيد للمسيح، وإلى انحراف - أو حتّى نجاسة اليهودية («طاعون...ينتشر كالوباء») - وإلى عداء اليهود المتواصل للإمبراطورية الرومانية[٢].

لقد كانت سطوة اليهودية على المسيحيين وعلى من يحتمل دخولهم في المسيحية من بين الشعوب الوثنية تمثل أكبر إزعاج للكنيسة

---

(١) Novella of Theodosius 3.1.3, The Theodosian Code, trans. Pharr, 489 (enacted in 438).

(٢) Linder, The Jews in Roman Imperial Legislation, 55ff.

الكاثولكية. فقد جعل أحد هذه الأوامر الزواج المختلط اليهودي - المسيحي مماثلاً للزنا (هذا الأمر قد تصل عقوبته إلى القتل وإن لم يصرّح بذلك)[1]. وقد منع قانون نفّذه الإمبراطور هونوريوس سنة ٤٠٤ اليهود والسّامريين من الانخراط في وظائف الإمبراطورية[2]. وقد كرّر هونوريس هذا التحريم في سنة ٤١٨ مشيراً في هذه المرة إلى اليهود وحدهم بـ«هؤلاء البشر المصممين على الانحراف الذين قد ثبت أنّهم قد سعوا إلى الوصول إلى جند الإمبراطورية» ويعيد الامبراطور ثيودوس في قانونه الجديد Novella 3 لسنة ٤٣٨ النّهي ذاته ويمدد تطبيقه على جميع مجالات الإدارة المدنية[3].

وعلى مرّ القرون، فإنّ هذه التشريعات التي تفصل اليهود عن المناصب التي تخول لهم حمل السلاح (رغم أنه، بدءاً من القرن الثاني عشر، وفي بعض الأماكن، قد واصل اليهود حمل السلاح واستخدامه) حققت توجهاً سعى إلى إقصاء اليهود عن المناصب التي تمكنهم من ممارسة السلطة على المسيحيين.

ومن بين الأمور التي شغلت أرباب الكنيسة هي إمكانية أنْ يمارس اليهود تأثيراً غير ملائم على عبيدهم في منازلهم. تأتى هذا الخوف من الفقه اليهودي الذي يأمر أنّ العبيد الذكور الذين يباشرون الخدمة المنزلية يجب أن يُختتنوا ويهوّدوا بغمسهم في الماء[4]. وقد خصص مشرّعو

CTh 9.7.5 and 3.7.2, The Theodosian Code, trans. Pharr, 232 and 70. Cf. Linder, The Jews in Roman Imperial Legislation, 181, note 4.

CTh 16.8.16, 24, The Theodosian Code, trans. Pharr, 469 and 4[illegible]

CTh 16.8.24, The Theodosian Code, trans. Pharr, 4[illegible]

[illegible] ثيودوس كحجة له في ذلك أنّ اليهود يمكن أن يتسلطوا على المسيحيين بالقول: =

قانون ثيودوس الفصل التاسع من الكتاب السادس عشر لموضوع «يمنع اليهود من اتخاذ عبيد مسيحيين». وقد كان القانون الروماني الكلاسيكي قد عبّر قبلئذ عن عدم تقبّل الختان بسبب شبهه بعادة الإخصاء المحرّم[1]. بيد أنّ القانون الروماني المسيحي قد أعاد النظر في المسألة في ضوء تغيير الدين (conversion). فقد قضى قسطنطين الامبراطور المسيحي الأول بأنّه «إذا ما اشترى يهودي عبداً مسيحياً أو عبداً من أية فرقة أخرى فختنَه فليس له حق الاحتفاظ بهذا العبد المختون»[2]. ووفقاً لقانونٍ سُنّ سنة ٤١٧، فإنّ أيّ يهودي كان قد امتلك عبيداً مسيحيين يمكنه أن يستبقيهم لكن بشرط أن «لا يجمعهم طوعاً أو كرهاً، مع نجاسة فرقته الخاصة». وقد كانت عقوبة خرق هذا القانون الموت كما كان متعارفاً[3]. وقد تواصل التركيز على تملّك اليهود للعبيد قروناً بالكثافة نفسها في القانون البيزنطي؛ فقد مثّل هذا الوضع خرقاً عظيماً للمبدأ الأساسي القاضي بأنّه لا يحق لكافر أن يتفوّق على مسيحي[4].

إنّ القانون المسيحي للطائفة اليهودية يتلخص في هذا التسامح مع اليهودية - إرث روما - الذي تعدله لغة غير متسامحة وتقييدات تسعى

=«إننا نعتبر أنه من غير اللائق دينياً أن أعداء الهالة العظمى مخترقين لقوانيننا بواسطة تشريعات مسروقة ومتسلحين بسلطة هالة إلهية عليلة، أن تكون لهم القدرة على إصدار الأحكام ضد المسيحيين بل أكثر من ذلك حتى ضد أساقفة الدين المقدس، وكذلك شتم ديننا».

NTh 3.2, Linder, Jews in Roman Imperial Legislation, 328.

(١) Ben Zion Wacholder, "The Halakah and the Proselyting of Slaves during the Gaonic Era," Historia Judaica 18 (1956), 90.

(٢) Linder, The Jews in Roman Imperial Legislation, 99-102, 117-120.

(٣) CTh 16.9.1, The Theodosian Code, trans. Pharr, 471.

(٤) CTh 16.9.4, The Theodosian Code, trans. Pharr, 472.

إلى الحفاظ على هيمنة المسيحية على اليهود. فقانون جوستنيان Justinius الذي صيغ في بداية القرن السادس، استمد كثيراً من مادته من القانون الأم ناقلاً أجزاء كاملة دون تعديل. فهذا القانون يُلغي بعض القوانين ويغيّر أخرى. وتعكس بعضُ هذه المراجعة تصلباً في المواقف المميزة لهذه الفترة من التشاحن يصبغه الخوف من الهرطقة. فالهراطقة يرتبطون عادة في التشريعات باليهود[١]. ويقضي القانون المنقح لسنة ٥٣٥ بأنّه يجب تحويل المعابد اليهودية إلى كنائس ويحرّم اجتماعات الوثنيين من أجل العبادة[٢]. أما «القانون الجديد» سيئ السُمعة الذي وضعه جستنيان في شأن اليهود فيحرّم الأسفار القانونية الثانية Deuterosis[٣]. وقد أدى إصدار هذا القانون إلى التدخل في حرية ممارسة اليهودية التي تتعارض جوهريا مع سياسة القانون الروماني ما قبل المسيحي ثم المسيحي الموغل في القدم[٤].

فقانون جستنيان - الذي كان سارياً في الجانب الشرقي من الإمبراطورية الرومانية في أشكال مختلفة ومختصرة - لم يكن معروفاً في الغرب حتى إحياء دراسة القانون الروماني في نهاية القرن الحادي عشر[٥]. كان قانون ثيودوس الأكثر اعتدالاً هو الذي بقي حياً في ذاكرة

Walter Pakter, Medieval Canon Law and the Jews (Ebelsbach, 1988), 84ff., "The Jew and His Servants," discusses the subject in great detail.

Linder, The Jews in Roman Imperial Legislation, 48.

Ibid., 381-387.

مازال هناك غموض حول معنى deuterosis. انظر لندر (مصدر في الهامش اللآحق) الذي يرى أنها تعني المشنه. أما اقتراحات أخرى فتتضمن العظات المدراشية أو الترجوم وهي الترجمة الأرامية للكتاب المقدس اليهودي.

402-411 Linder, The Jews in Roman Imperial Legislation.

رجال القانون والكنيسة الأوروبيين في القرون الوسطى. ويُلاحظ أمنون لندا أنّه، بصرف النظر عن إسبانيا ما قبل الإسلام (حيث وقع استبدال هذا القانون سنة ٥٠٦ بقانون مختصر epitome)، «في جهات أخرى من الغرب لم يقع قط إلغاء ذلك القانون رسمياً، وكان وضعه القانوني مشابهاً لوضع غيره من المصادر القانونية الأخرى»[1]. خاصة في جنوب أوروبا - حيث كان التواصل مع الماضي الروماني قوياً بشكل عام - فإن ذكرى القانون الروماني وكذلك استمرار عديد من الاجراءات القانونية الرومانية أدى إلى نشأة محيط كان بالنسبة إلى اليهود أكثر أمناً مما كان عليه الوضع في شمال أوروبا.

الكنيسة: القانون الكنسي لطائفة اليهود

كان من المحتم أن يظهر قانون الطائفة اليهودية في القرارات الصادرة عن الكنيسة الكاثولكية. فقد أثّر قانون الكنيسة Canon law، متأثراً بالقانون الروماني، في قانون الطائفة اليهودية للدولة. فالكتاب ١٦ من قانون ثيودوس باحتوائه على مزيج من التسامح والتقييد لليهودية تقبلته الكنيسة «كمصدر شرعي لقانونها»[2]. فخلال القرون الوسطى المبكرة فإنّ تعليمات المجامع الكنسية والمواقف البابوية التي اتخذت عادة شكل رسائل، قد وَسّعت تدريجياً مادة القانون الكنسي للطائفة اليهودية.

تعتبر كلّ القوانين الأسقفية تقريباً والمجامع الكنسية العالمية ecumenical church المتعلقة باليهود - سواء في إسبانيا أو بلاد نعـ..

(١) "Corpus Iuris Civilis," DMA, vol. 3, 609 (Kenneth Pennington); Linder, The Jews in Roman Imperial Legislation, 46-50.

(٢) Linder, The Jews in Roman Imperial Legislation,33.

Gaul أو الشرق - قمعية وتعكس تيار اللاّتسامح في المسيحية[١]. فمقارنة بالنزعة المتشددة في قانون الطوائف اليهودية للمجامع الكنسية، فإنّ اعتدال البابا جريجوري Gregory الأكبر (٥٩٠ - ٦٠٤) قد عبّر عن آراء أكثر اعتدالاً بالتوافق مع التقاليد الرومانية التي عرفها من تربيته الأرستقراطية وخبرة مبكرة في الإدارة المدنية. ففي ست وعشرين رسالة رِعاوية pastoral letters تتعلق بالعلاقات المسيحية اليهودية، نجده قد مال إلى المعالم المتسامحة في قانون ثيودوس، خاصة بالاعتراض على التعميد الإكراهي وتأييد تحريم انتهاك الكنائس. وقد مهّد بذلك لعُرف في التعامل مع اليهود حكم البابوية قروناً[٢].

---

(١) نفس المصدر السابق.

(٢) تنص القوانين على أنه لا يسمح بزواج مختلط بين المسيحيين واليهود (Elvira)؛ ولا يحسن بالمسيحيين تناول الطعام مع اليهود (Laodicea 360)؛ وليس لليهود أن يعملوا يوم الأحد (Narbonne, 589)؛ ويجب أن لا يباع العبيد المسيحيون لليهود (Toledo, 656)؛ ولا يعين اليهود قضاة ولا جامعي ضرائب (Macon, 581)؛ وليس لليهود «أن يجرؤوا على طلب أي سلطة من الملك تمكنهم من التحكم في المسيحيين» (Paris, 614P, J.N. Hillgarth, ed., Christianity and Paganism, 350-750:The Conversion of Western Europe [Philadelphia, 1986], 115)؛ وليس للمسيحيين أن يأكلوا خبز اليهود غير المخمر، ولا أن يستعملوا اليهود أطباء أو أن يستحموا معهم (Constantinople [Quini-Sext, or Trullan Council], 692)، وهناك قانون يمنع التعميد الإجباري لليهود (Toledo, 633) يتضافر مع الفهم الكاثوليكي بأن تغيراً للدين عن غير قناعة أسوأ من عدم تغييره مطلقاً، وسرعان ما فقد مفعوله في إسبانيا خلال الشطر الأخير من القرن السابع عندما بلغت سياسة القوطيين الغربيين غير التسامحية ذروتها.
Bernard Bachrach, "A Reassessment of Visigothic Jewish Policy, 589-711", American Historical Review 78 (1973), 11-34, and Early Medieval Jewish Policy in Western Europe (Minneapolis, 1977), 3-26.
وهو إذ يوفر مادة دسمة «للفهم البكائي للتاريخ اليهودي» فإنه يذهب بعيداً في استقراء الحقائق (أو عدم استقرائها) ليوثق القوة اليهودية وسعة العيش تحت نفوذ القوط الغربيين بإسبانيا. أنظر رد بات شيفه ألبرت:
=

من المهم أنّ جريجوري يُصرّح في جملة من إحدى الرسائل بما سيصبح فيما بعد شعار السياسة البابوية إزاء اليهود: ف«كما يُمنع على اليهود إتيان شيء في كنائسهم إلاّ ما هو مسموح لهم به [Sicut Judeis non]، فإنّه لا يحق إلحاق الأذى بهم بسبب تلك الضمانات التي منحوها»(١). تلزم صيغة جريجوري، تحقيقاً لروح التوازن بين التسامح والتعسف في قانون ثيودوس، اليهود بالمحافظة على القوانين والعادات الممنوحة لهم منذ القديم، ثم تضمن لهم الحماية من أي تدخل في ممارستهم لهذه القوانين والعادات. هذا القرار يذكّرنا بعبارة في رسالة كلاوديوس إلى الإسكندريين (حيث تستبق الضماناتُ الالزامات)(٢).

Bat-Sheva Albert, Un nouvel examen de la politique anti-juive wisigothique: A propos dun article récent, Revue des études juives 135 (1976), 3-29.

إن القوانين الكنسية المتعلقة بالطائفة اليهودية ما بين 300م و800م قد وقع توثيقها والتعبير عليها بإيجاز من قبل:

James Parkes, The Conflict of the Church and the Synagogue (Cleveland and Philadelphia, 1961), appendix one.

ويمكن الحصول على النصوص ونقاشات المجامع الكنسية في ترجمة إنجليزية (مصحوبة أحياناً بالنص الإغريقي أو اللاّتيني الأصلي) في:

Charles J. Hefele, A History of the Councils of the Church, trans. from the German by William R. Clark, 5 vols. (1883-1896; reprint New York, 1972).

انظر أيضاً:

Solomon Grayzel, "Jews and the Ecumenical Councils," in The Seventy-Fifth Anniversary Volume of the Jewish Quarterly Review, ed. A. A. Neuman and Zeitlin (Philadelphia, 1967), 287-291.

(١) Solomon Katz, "Pope Gregory the Great and the Jews," Jewish Quarterly Review, n.s. 24 (1933-1934), 113-136; Shlomo Simonsohn, *The Apostolic See and the Jews*: History, 40. Latin texts consolidated in ibid., volume 1, Documents: 492-1404 (Toronto, 1988), 3-24 (nos. 3-28).

(٢) وقع سرده مترجماً إلى الإنجليزية في:

إنّ أهمّ قرارات دستور الطائفة اليهودية تظهر في بيان بابوي يُستهل بعبارات جريجوري عينُها ويُعرف بالبيان البابوي Sicut Judeis. وتُلحق بها تسمية أخرى في بعض المدونات القروسطية - «Constitutio Projudeis» (دستور في صالح اليهود) - تعبّر بوضوح عن الغاية في حماية اليهود. لعلّ أوّل بابا قد أصدر هذا القرار هو كاليكستوس الثاني Calixtus II (١١١٩ - ١١٢٤)، رغم أنّ وجود سابقته وقراره المؤثر لا نعلمه إلاّ من خلال إحالات عليه في تعديلات قانونية متأخرة. ويُعتقد أنّ كاليكستوس قد أصدر هذا البيان استجابة إلى رسالة توسُل petition أرسل بها إليه اليهود آملين في تحسين أمنِ شعبٍ قد كُشف عن ضعفه في فترة قريبة أثناء مذابح الحملة الصليبية الأولى. من جهة أخرى فإنّ هذا المطلب قد يكون متأتياً من الخوف من عنف محلي ضد اليهود في روما أو أماكن أخرى في إيطاليا[١].

Solomon Grayzel, The Church and the Jews in the XIIIth Century, Rev. ed. (New York, 1966), 9. Latin text in Simonsohn, *The Apostolic See and the Jews*: Documents 492-1404, 15 (no. 19, June 598, addressed to Victor, bishop of Palermo): "Sicut Iudaeis non debet esse licentia quicquam in synagogis suis ultra quam permissum est lege praesumere, ita in his quae eis concessa sunt nullum debent praeiudicium sustinere"; repeated in no. 20, pp. 16-17 (October 598, in a follow-up letter to Palermo).

١) ثمة اقتراح أن ينظر إلى التعالق النصي بين تنصيصات جريجوري الأكبر والقانون الثيودوسي وهو يوجد عند:

Kenneth R. Stow, Catholic Thought and Papal Jewry Policy 1555-1593 (New York, 1977), xix; idem, "The Approach of the Jews to the Papacy and the Papal Doctrine of Protection of the Jews 1063-1147" (Hebrew), in Studies in the History of the Jewish People and the Land of Israel 5 (1980), 187; idem, The "1007 Anonymous" and Papal Sovereignty: Jewish Perceptions of the Papacy and Papal Policy in the High Middle Ages (Cincinnati, 1984), 13. =

يفصّل البيان البابوي Sicut Judeis النصف الثاني من صيغة جريجوريان، أي الفقرة الخاصة بجملة «الضمانات». ويخصص م اعتبرته الكنيسة في القرن الثاني عشر حقوقاً لليهود بالتحرر من التعميد الإجباري وحماية الأرواح والأمتعة من عدوان غير مُبرر والحق غير المقيد في ممارسة اليهودية وحرمة المقابر اليهودية. وقد كانت هذ الضمانات مدعومة بالتزام بمعاقبة المسيحيين الذين يتعدونها. وقد صدر هذا البيان البابوي من قبل خمسة باباوات قبل نهاية القرن الثاني عشر ومن قبل عشرة آخرين في القرن الثالث عشر ثم أُصدر مرة أخرى في ١٣٤٨. أما البيان الذي أصدره البابا كليمنت الثالث Clement III (ما بين ١١٨٧ و١١٩١) فقد وقع إدراجه في قانون بابوي «رسمي» في تشريعات البابا جريجوري التاسع Gregory IX (١٢٢٧ - ١٢٤١) الصادر سنة ١٢٣٤[١].

إنّ التأكيد البابوي، الرّاسخ في القانون الروماني والمحمول في القرون الوسطى المسيحية عن طريق البابا جريجوري الأول Gregory I على حق اليهود واليهودية في الحماية والمسامحة كان قد وجد تعبير

=وتحظى رعاية اليهود أشخاصاً وممتلكات بعناية مماثلة: «وبما أن رغبتنا أن تص ... القوانين اليهود، فإننا نأمر بأن اليهود أيضاً يجب ان يحذّروا من أن يعتدوا من أجل ... أنفسهم فيرتكبون أعمالاً تمنعها الديانة المسيحية»:

... ut hoc Iudaeorum personis volumes esse provisum, ita illud quoque ...ndum esse censemus ne Iudaei forsitan insolescant elatique sui securitae ...iam praecepsin Christianae reveraentiamcultionis admittant"); The ...osian Code, trans. Pharr, 470; Linder, The Jews in Roman Imperial ...tion, 284.

(١) ...n Grayzel, "The Papal Bull Sicut Judeis," in Studies and Essays in ... of Abraham A. Neuman, ed. Meir Ben Horin et al. (Leiden, 1962), ... Also Simonsohn, *The Apostolic See and the Jews*: History, 42-45.

الكلامي في فكر القديس أغسطين St. Augustine: إنّ الله قد سمح لليهود بالبقاء والعيش بين المسيحيين لأنهم قاموا بدور «الشاهد» متعدد الوجوه. فحفاظاً على نظرية أغسطين والضمانات المعلنة في تشريع اليهود Sicut Judeis عبر القرون الوسطى، فقد حافظت البابوية على معارضة شديدة قوية لغصب اليهود على تغيير ديانتهم وكذلك لكل عنف مادي غير مبرر يطالهم. بالفعل، فمن حين لآخر يُضيف أحد البابوات جملة إلى الدستور الخاص باليهود Constitutio Pro judeis مدافعاً عن اليهود ضد تهديد طارئ. فقد أعاد البابا انوسنت الرّابع Innocent IV، على سبيل المثال في سنة ١٢٤٧ إصدار نسخته من البيان البابوي في نفس السنة التي صدرت فيها النسخة الأولى، مضيفاً إليها قسماً يستنكر المذابح الدموية الحاصلة[١].

لا أقصد أنّ هذا يستلزم أنّ البابوية قد حادت عن نهجها في تكييف حياة اليهود بين المسيحيين. بالعكس؛ فبينما كافحت البابوية لترسيخ علوها على الحكام غير الدينيين، خلال القرون الحادي عشر والثاني عشر وبالأخص الثالث عشر، فإنّها عملت أيضاً على ترسيخ نفوذها على اليهود. وقد تمّ لها ذلك من خلال دعم الأفكار التي ترّسخ انحطاط اليهود ودونيتهم. فبدءاً من البابا انوسنت الثالث Innocent III وفي سنة ١٢٠٥ عبّر عن فكرة انحطاط اليهود بإحياء عقيدة ترجع إلى آباء الكنيسة الأوائل حول «عبودية اليهود الدائمة» التي قَدمت دفعاً إيديولوجياً لحملة انوسنت شديدة لإخضاع اليهود وتفريقهم. لقد كان انوسنت الثالث هو مَن أدخل التعديل العدائي في نهاية «التشريع الخاص باليهود» عندما جددها في سنة

Robert Chazan, ed., Church, State, and Jew in the Middle Ages (New York. 1980), 31-32.

١١٩٩ : «نأمل، أن نضع تحت حماية هذا المرسوم فقط أولئك [اليهود] الذين لم يتآمروا على الديانة المسيحية»(١). بيد أن مقدمة منتقِصة تحمل عبارة «خيانة اليهود» لم ترد في تعديلات بابوية متتالية للبيان.

المجمع المسكوني الرّابع

وقف إنوسنت الثالث Innocent III ومطارنته في المجمع المسكوني الرّابع سنة ١٢١٥ ضد خضوع المسيحيين الظالم لليهود. وقد اهتمت ثلّة من بين القوانين السّبعين التي سُنت(٢) بما اعتبر تسلّطا يهودياً لا يُطاق على المسيحية. فعلى سبيل المثال «بما أنّه من قبيل الحماقة أن من يشتم المسيح يعتبر قوة على المسيحيين، فإنّنا...نحرّم أن يُعطى اليهود أفضلية في المناصب العامّة إذ يمنحهم ذلك عذراً ليردّوا غلّهم في المسيحيين» (القانون ٦٩)(٣). إنّ تثبيت قانون ثيودوس القديم الذي يمنع اليهود من مناصب الخدمة في الإمبراطورية ومن مناصب رسمية أخرى، قد وقع تبنيه عبر العصور من قِبل المشرعين الكنسيين(٤). سأعود إلى هذه المسألة عند تناولي موضوع مكانة اليهود في النظام الاجتماعي في المسيحية والإسلام (فصل ٦).

---

(١) Grayzel, The Church and the Jews in the XIIIth Century, 274 (no. 118); cf. 261-262 (no. 111). Also Simonsohn, *The Apostolic See and the Jews*: History, 52-54, and document no. 183 in *The Apostolic See and the Jews*: Documents 492-1404, 192-193.

(٢) Grayzel, The Church and the Jews in the XIIIth Century, 93, 95; Simonsohn, *The Apostolic See and the Jews*: Documents 492-1404, 74-75 (no. 71).

(٣) Grayzel, The Church and the Jews in the XIIIth Century, 311.

(٤) Simonsohn, *The Apostolic See and the Jews*: History, 147-154; Pakter, Medieval Canon Law and the Jews, 221ff.

إنّ القانون ٦٨ الصادر عن المجمع قد سنّ لأول مرة تشريعاً ربما هو أسوأ ما تعلق من القوانين الكنسية بالطائفة اليهودية سمعة خلال القرون الوسطى. ينصّ هذا القانون على أنّه، بسبب فشل العلامات الخارجية العاديّة في تمييز اليهود والمسلمين Saracens عن المسيحيين (خاصة في إسبانيا ولكن أيضا في المملكة النورمندية في صقلية المقصودة بهذا القانون)، فإنّ اليهود والمسلمين يجب أن يتميزوا من الآن فصاعداً عن المسيحيين بزيهم (غير أنّه لم يعيّن شكلاً معينا من اللّباس). وقد تمنى المجمع الاحتراز من الامتزاج «العارض» للمسيحيين بأفراد الدينين الكافرين المنحطين، خاصة فيما يتعلق بالاتصال الجنسي «الملوث».

وقد وقع تقييد هذا القانون في رسالة تالية لانوسنت يقرر فيها أنّ المسيحيين يجب «أن لا يُجبروا [اليهود] على ارتداء ما قد يعرّض حياتهم للخطر»(١). إنّه لمن الصعب تصور كيف كان تطبيق هذا الملحق.

إنّ القانون نفسه، وهو قانون قديم يعتمد على الاعتقاد الشائع - وغير الخاطئ كليّاً - بعداء اليهود للمسيحيين واستخفافهم بديانتهم وممارساتهم، قد حرّم على اليهود الظهور علنيا في موسم عيد الفصح وكذلك تجديف المسيح.

إلاّ أنّ قانوناً آخر قضى بأنّه يُمنع من تنصّر من اليهود من الارتداد عن النصرانية اتفاقاً مع التعليم الكنسي القاضي بعدم إمكان التراجع عن

Grayzel, The Church and the Jews in the XIIIth Century, 309; Guido Kisch, "The Yellow Badge in History," in Kisch, Forschungen zur Rechts-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte der Juden, vol. 2 (Sigmaringen, 1979), 115-64.

التعميد[1]. وقد حرّم قانون رابع على المرابين اليهود إذلال المسيحيين «بربى مثقل وغير متحمل»[2].

فالقوانين المتعلقة بالزّي المميز لليهود وانخراطهم في الوظائف العامة قد دخلت القانون الكنسي الرّسمي من خلال تشريعات Decretals البابا جريجوري التاسع Gregory IX في حين أنّ التشريعات المتعلقة بموسم عيد الفصح قد دخلت في القانون نفسه عبر تشريعات بابا سابق هو الاسكندر الثالث Alexander III[3]. على غرار إنوسنت الثالث، فإنّ الكنيسة قد شهدت تقهقراً لسياسة البابا الحمائية خلال القرن الثالث عشر[4]. فبدءاً من جريجوري التاسع، وفي سنة ١٢٣٩ فانّ البابوية قد تدخلت بشكل مقتضب وغير مسبوق في حرية ممارسة اليهودية، وذلك من خلال فحص التلمود والأمر بإحراق نسخ منه. فأُحرقت أربع وعشرون عربة محملة بكتب التلمود في باريس سنة ١٢٤٢ بأمر الملك الفرنسي لويس التاسع[5]. إذ علِم جريجوري من مرتد يهودي نيكولاس

---

(١) Grayzel, The Church and the Jews in the XIIIth Century, 140-141; Simonsohn, *The Apostolic See and the Jews*: Documents 492-1404, 99 (no. 94).

(٢) Grayzel, The Church and the Jews in the XIIIth Century, 311.

(٣) Ibid., 307.

(٤) Chazan, Church, State, and Jew in the Middle Ages, 34-35, 30.

(٥) ذلك هو الموضوع الرئيسي للجزء الثاني من كتاب Solomon Grayzel الذي نشر بعد وفاته بعنوان The Church and the Jews in the XIIIth Century Volume II 1254-1314, ed. Kenneth R. Stow (New York and Detroit, 1989).
وقد استعمل كمقدمة له مقالَ جريتزل: "Popes, Jews, and Inquisition: From 'Sicut' to 'Turbato'" (originally published in Essays on the Occasion of the Seventieth Anniversary of the Dropsie University, ed. Abraham I. Katsh and Leon Nemoy [Philadelphia, 1979], 151-188).

دونين Nicholas Donin أنّ التلمود يحوي «هرطقة» وغيرها من التفاهات ضد غير اليهود، وهي التي كانت، حسب رسالة جريجوري التي بعث بها إلى أساقفة فرنسا آمراً إياهم بمصادرة الكتب اليهودية، «السّبب الرئيس لاتصاف اليهود بالخيانة»[١]. وقد قام دونين «مرشد» البابا في سنة ١٢٤٠ بتمثيل الطرف المسيحي في مناظرة عامة حول التلمود بباريس، وقع خلالها الأمر الرّسمي بإحراق كتب اليهود. وقد برر البابا إنوسنت الرّابع (١٢٤٣ - ١٢٥٤) الذي جدد تحريم جريجوري التاسع المتعلق بالتلمود وأمر كذلك بإحراقه، هذا الخروج عن الضمانات الكنسية بحرية التدين لليهود، من خلال تعليق على تشريعات البابا جريجوري التاسع. وقد صرّح أنّ للبابا حق الحكم على اليهود في ما يتعلق بتعاليم موجودة في كتبهم قد شوهت المعنى الحقيقي للتوراة - أي ينبغي فهمها فهما مسيحيا - إذا لم تستجب السلطات اليهودية[٢]. ولعلّ من بين دوافع (تمييزاً لها عن التعليلات) هذا التدخل في الشأن الداخلي لحياة اليهود، هي الرغبة في فرض الهيمنة البابوية على العالم المسيحي في وجه ادعاءات الملوك المطالبين بالسّلطة، وخاصة تلك الصادرة عن الإمبراطور الروماني المقدس.

أصاب مبادئ قانون الطائفة اليهودية Sicut Judeis مزيد من الترهل في نهاية القرن الثالث عشر. فقد أصرّت البابوية على نفوذها على اليهود

---

(١) William C. Jordan, The French Monarchy and the Jews: From Philip Augustus to the Last Capetians (Philadelphia, 1989), 137-140.

(٢) Grayzel, The Church and the Jews in the XIIIth Century, 240-241; Simonsohn, *The Apostolic See and the Jews*: Documents 492-1404, 172-173 (no. 163).

طريقة جديدة من خلال البيان Turbato corde («بقلب مهموم») الذي أصدره أول مرة كيمنت الرابع سنة ١٢٦٧ وأعيد إصداره ثلاث مرات أخرى قبل حلول نهاية ذلك القرن. في هذا المرسوم فإنّ محاكم التفتيش البابوية التي أسست في ثلاثينيات القرن الثاني عشر للبحث عن الهراطقة المسيحيين ومحاكمتهم، قد مُنحت مزيداً من الصلاحيات لمحاكمة اليهود المتهمين بالتأثير على مسيحيين (من اليهود السابقين الذين كانوا قد تنصروا) «للالتحاق بشعائرهم اللعينة» - وذلك بإعادة تهويدهم - وهو أمر اعتبر ضرباً من الهرطقة(١).

إنّ الدّراسات الحديثة حول التصريحات البابوية والقانون الكنسي للطائفة اليهودية بشكل عام تتأرجح بين الاتهام والاعتذار. فقد اعتاد المؤرخون اليهود أن يحمّلوا البابا حجماً كبيراً من المسؤولية عن اضطهاد اليهود في القرون الوسطى وخاصة خلال القرون الوسطى المتأخرة والعليا. وعلى النقيض من ذلك، فإنّ باحثا كاثوليكيا قد حاول التهوين من شأن اللّوم الملقى على البابوية ملقيا باللّوم على سوابق قد أخذت من الأباطرة المسيحيين. يذكر هذا الكاتب مخاوف بابوية بأنّ اليهود كانوا في تعاضد مع المسلمين ضد العالم المسيحي ويجد لذلك سوابق ومماثلات في عبارات يهودية معادية للمسيحيين(٢). ويذهب بحث جدالي آخر (بصورة غير مقنعة ومتهورة) إلى أنّ نزعة معاداة

(١) Benjamin Z. Kedar, "Canon Law and the Burning of the Talmud," Bulletin of Medieval Canon Law 9 (1979), 79-82; James Muldoon, Popes, Lawyers, and Infidels: The Church and the Non-Christian World 1250-1550 (Philadelphia, 1979), 10-11, 30-31; Pakter, Medieval Canon Law and the Jews, 73-76.

(٢) Grayzel, "Popes, Jews, and Inquisition: From 'Sicut' to 'Turbato'".

السامية في مسيحية القرون الوسطى لم تنشأ من اللآهوت الكاثوليكي تجاه اليهود ولكن نشأت من الاعتقاد بأنّ اليهود كانوا بطريقة ما مطابقين للمسلمين وكانوا متواطئين معهم ضد المسيحيين[١]. من جهة أخرى يقدّم مؤرخ يهودي للعلاقات البابوية اليهودية موقفاً متعاطفاً مع المعاملة البابوية القاسية لليهود. ويفسرها سياقياً ليس كنتيجة لـ«كره اليهود» وإنّما بسبب الحاجة إلى ترسيخ غلبة المؤسسة الكنسية وإظهارها (حباً في الكنيسة)[٢]. هذا الباحث نفسه يعتقد أنّ الحكومات الدنيوية تتحمّل قسطاً أكبر من مسؤولية البابوية في إلحاق الأذى بيهود القرون الوسطى[٣]. يشير محقِقُ مجلدات سبعة من الوثائق البابوية المتعلقة باليهود منذ نهاية القرن الخامس إلى منتصف القرن السادس عشر، إلى سياسات متذبذبة بل حتى متناقضة «بين الحماية والاضطهاد» يجب، حسب رأيه، أن «تقيّم في ضوء الظروف السائدة»[٤]. ومهما قيّم المرء دوافع الباباوات، فإنّ أمراً يظل ثابتاً وهو أنّ الضمانات البابوية لليهود قد

---

(١) Edward Synan, The Popes and the Jews in the Middle Ages (New York, 1965).

(٢) Allan Harris Cutler and Helen Elmquist Cutler, The Jew as Ally of the Muslim: Medieval Roots of Anti-Semitism (Notre Dame, Indiana, 1986); انظر المراجعة بقلم G. Dahan in The Jewish Quarterly Review, n.s. 79 (1989), 370-377.

(٣) Kenneth R. Stow, "Hatred of the Jews or Love of the Church: Papal Policy Toward the Jews in the Middle Ages," in Antisemitism through the Ages, ed. Shmuel Almog and trans. Nathan H. Reisner (Oxford, 1988), 71-89.

(٤) Kenneth R. Stow, "Papal and Royal Attitudes toward Jewish Lending in the Thirteenth Century," AJS Review (1981), 161-184; The "1007 Anonymous" and Papal Sovereignty, 273-280.

فترت تدريجياً في القرن الثالث عشر جرّاء العداء والرغبة في طرد اليهود الكفار من مجتمع المسيحيين.

فقهاء قانون الكنيسة

بينما ساهم الباباوات في القانون الكنسي عن طريق تصريحاتهم ورسائلهم، فإنّ سنّ القوانين في الكنيسة الوسيطة، كان رسمياً من مهام فئة من الخبراء أُطلق عليهم «فقهاء القانون» (وقد أصبح بعض منهم باباوات). ويصعب تقييم الأثر العملي لهؤلاء أو موقفهم إزاء اليهود، بسبب اهتماماتهم النظرية. ففي النظرة السائدة، قبل الحملات الصليبية الأولى، كان فقهاء القانون يذهبون مذاهب معتدلة تجاه اليهود[1]. ويُعتقد أنّ تحولاً باتجاه التشدد كان قد تلى تفاقم العداء ضد اليهود أثناء الحملتين الصليبيتين الأوليين. فهذا التحول في المذهب القانوني يُعتقد أنّه قد وقع التعبير عنه أول مرّة حوالي ١٠٩٤ من خلال مشاعر معادية لليهود في الكتابات الفقهية لرجل القانون ايفو الشارتري Ivo of Chartres.

أما جِلكرست Gilchrist فيقدم نظرة أخرى؛ إذ يقترح أنّه بالإمكان أن نتلمّس النزعات السلبية تجاه اليهود في قانون الكنيسة، في فترة أسبق بكثير من الحملة الصليبية الأولى. ووفقاً لتحليله لكتابات فقهاء الكنيسة قبل ١١٠٠ وبعده، يستنتج جِلكرست أنّ نزعةً جليّةً إلى فصل اليهود عن المسيحيين قد سادت في قرار Dectetum أو Liber Decretorum أسقف ورمز Worms (مات نحو ١٠١٢) يصاحبها قدر مماثل من اللّغة

---

(١) Simonsohn, *The Apostolic See and the Jews*: History, 39-93.

القادحة. ويصرّح جلكرست أنّ هذه النظرة يمكن أن تكون قد تسببت في التصرفات العنيفة ضد اليهود في نهاية القرن لا العكس من ذلك[١].

الآراء «المتحررة» بين فقهاء القانون

يقدم ولتر باكتر Walter Pakter الذي أفرد كتاباً كاملاً للمسألة اليهودية، تمثيلاً أدقّ لآراء فقهاء القانون[٢]. فحتّى مع اندلاع الحروب الصليبية وفي ذروة تدوين القانون الكنسي (بدءاً من غراتيان Gratian)، فإنّ باكتر يجد أنّ أغلب رجال القانون البارزين كان لهم موقف متحرر نسبياً حول كيفية معاملة اليهود. أجل، فحتّى عندما تدنّى الوضع السياسي والقانوني لليهود في القرنين الثاني والثالث عشر، فإنّ فقهاء القانون قد حاولوا تحسين وضع هؤلاء. فقد أكّدوا حقوق اليهود الأساسية، متضمنة الطابع الإلزامي للقانون اليهودي المتعلق بالزّواج والطلاق وحق الحضانة[٣]. أمّا رجال القانون الجنوبيون («المدرسة الإيطالية») فلم يأخذوا مأخذ الجدّ المفهوم - الصادر عن البابا - حول «عبودية اليهود»، الذي طالب به بعض رجال القانون وكان أغلبهم من شمال أوروبا، لتبرير التعميد الإجباري لأطفال اليهود[٤]. وفي مثال حـ لينٍ بدا مُبطِلاً للدُونية المزعومة لليهود، أقرّ رجال القانون الكنسيون اليهودَ العاملين في الوظائف العامة في مناصبهم بشرط أن يقدموا خدمات لا يقدمها المسيحيون[٥].

John Gilchrist, "The Perception of Jews in the Canon Law in the Period of the First Two Crusades," Jewish History 3, no. 1 (Spring, 1988), 9-24.

ـفسه.

Pakter, Medieval Canon Law and the Jews

Ibid., chapter 5, "Family Law"

Ibid., 321-33

ويبيّن باكتر، في التفات ساخر، أنّ بعضاً من أعظم فقهاء القانون الكنسي بعد الإمبراطور غراتيان Gratian قد اعترضوا على المقدمات اللاّهوتية البابوية حول اعتبار اليهود أجانب، وذلك عن طريق تمديد القوانين الكنسية لتطال اليهود، ولو نظرياً. فبجعل اليهود «خاضعين لمحاكم مجحفة تطبّق قوانين جائرة»، فإنّ رجال القانون، عندما ساهموا في تراجع وضع اليهود، قد عوضوهم بذلك، وفي نفس الوقت، المكاسب التي منحها البابا إياهم بعد الحملة الصليبية الأولى(١). وقد رحّب اليهود بهذه الحماية البابوية، إذ منحتهم حماية في فترة تزايد فيها كره اليهود والعنف ضدهم. وبمقابل هذا المكسب فقد خسر اليهود أي حماية من اضطهاد مسيحي قد عرفوها في وقت مبكر(٢).

أثر القانون الكنسي في القانون الدنيوي

كما كان للتشريعات البابوية والمراسيم المجمعية وقع مباشر، وإن كان بطيئاً ومتذبذباً، في محتوى القانون الدنيوي وتطبيقه، فكذلك كان الشأن مع القانون الكنسي. فمثلما يشير جويدو كش Guido Kish في دراسته لألمانيا في القرون الوسطى «حتّى ولو لم تؤثر [التشريعات البابوية والمراسيم المجمعية] مباشرة في قوانين الدولة المتعلقة بالطائفة اليهودية».

> فإنّها رغم ذلك، قد أثّرت في وضع اليهود؛ إذ لم يكن مسيحيو القرون الوسطى في العادة... يعترضون علنا على التقييدات الكنسية، حتّى لو تعلّق الأمر بالطرد والتحريم. وهكذا فإنّ اليهود

---

(١) Ibid., chapter 4, "Jews in Public Office".

(٢) Ibid., 82-83.

سرعان ما كانوا يشعرون بأثر قانون الطائفة اليهودية... فتأثر وضعهم الاقتصادي والاجتماعي سلباً وانقلبوا إلى ضنك من العيش»[١].

ومما يدلل على ذلك قصة المحاولة البابوية لفرض التمايز بإلزام اليهود بارتداء علامة مميزة على ملابسهم؛ إذ وافق بعض الملوك في ذلك السّلطة البابوية التي بدأت منذ ١٢١٥ بالمجمع المسكوني الرّابع. أما آخرون فقد استخدموا القانون ذريعة لابتزاز الأموال من اليهود على شكل رشاوى تُقدم للحصول على استثناءات. وقد خشي اليهود إن هم ارتدوا مثل هذه العلامات أن يصبحوا أكثر عرضة للاعتداء الجسدي.

إنّ فرض زيّ مميز قد عُمل به لأول مرّة في انجلترا مع بداية حكم الملك هنري الثالث Henry III وكان الزّي يتكون من «قطعتين بيضاوين من كتّان أو جلد «يُلبس» على الجزء الأمامي من أعلى الزّي»[٢]. وبانتشار هذه العلامة في بلاد أخرى في القرون الوسطى المتأخرة وفعليا، فقد أخذت أشكالاً متعددة وغالباً ما كانت ذات لون أصفر. وإذا كانت الإمبراطورية الرومانية لم تطبق قوانين الكنيسة حتى القرن الخامس عشر، فربّما يعود ذلك إلى أنّ اليهود تحت نفوذ قوانين الإمبراطورية قد ارتدوا قبعة مميزة مخروطية الشكل كانت قد ميّزتهم من قبلُ عن المسيحيين. وقد نُفّذ القانون في القرن الخامس عشر في شكل عجلة دائرية صفراء مَخِيطة على الزي الخارجي. وقد كانت هذه العلامة بمثابة السابقة التاريخية لـ«الشّارة اليهودية» النازية المشؤومة[٣].

---

(١) Ibid., 40-83. Cf. also Simonsohn, *The Apostolic See and the Jews*: History, 110.

(٢) Kisch, The Jews in Medieval Germany, 353

(٣) وتعني كلمة «لوائح» لوائح القانون. Kisch, "The Yellow Badge in History," 147-148.

التحول باتجاه الطرد

في القرن الثالث عشر شرع أرباب الكنيسة بالتحول عن سياستهم الحمائية إزاء اليهود نحو سياسة التقييد والإقصاء. كما شرعت السّلطات الدنيوية في تأييد هذه السياسة وإن بشكل غير مطرد. إنّ المواقف المتشددة للكنيسة والدولة كلتاهما قد حالت دون تحقق الأمان لليهود وهو الأمر الذي أدى إلى طردهم.

يذهب جرمي كوهن Jeremy Cohen في كتابه «الرّهبان واليهود Friars and the Jews إلى أنّ الدعوة الشديدة ضد اليهود وكتابات الطوائف المتسولة (من الدومينكان والفرنشسكان) في القرن الثالث عشر قد تخلّت عن التقليد الأغسطيني بالحفاظ على اليهود في العالم المسيحي شهوداً على الحقيقة المسيحية[1]. وبإزالة هذا السّند، انفتح الطريق للطرد النهائي لليهود: أي الإخراج الجسدي من المجتمع المسيحي.

ثمة بعض الأسئلة عمّا إذا كانت هذه الأطروحة، بتركيزها على البعد اللاّهوتي، كان يمكن الاستمساك بها على الإطلاق[2]. وقد بيّن سيمونزون Simonshon أنّ الصيغة الأغسطينية استمرت في الظهور في الكتابات البابوية حتى نهاية القرون الوسطى[3]. ومهما كانت نتيجة

---

(١) W. Baron, Social and Religious History of the Jews, 2d ed., 18 vols. (New York and Philadephia, 1952-83),11, 96ff.

(٢) ...emy Cohen, The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-...ism (Ithaca, 1982).

(٣) ...ert J. Burns, "Anti-Semitism and Anti-Judaism in Christian History: A ...sionist Thesis" (review article), The Catholic Historical Review 70=

النقاش العلمي حول أثر الفكر الكنسي على وضع اليهود في نهاية القرون الوسطى، فإنّ الطرد ذاته من البلاد المسيحية لم يصدر عن الكنيسة بل عن السلطات السياسية في القرون الوسطى.

القانون الدنيوي للطائفة اليهودية في دول القرون الوسطى

إنّ الوضع القانوني لليهود في الدولة القروسطية (نطلق عبارة دولة، على سبيل المفارقة التاريخية، على المساحات الواقعة تحت النفوذ الملكي) كان في الأصل قد صِيغ بإضافة تمييزات خاصة إلى اللّوائح وليس عن طريق القوانين التشريعية أو قوانين الكنيسة. فاللّوائح (ومن أقدم ما هو موجود منها مما وصل إلينا، اللّوائح الكرلنجية Carolingian) تكوّنت من امتيازات مُنحت للتّجار اليهود - مُنحت أوّلا إلى الأفراد وعائلاتهم ثّم إلى الجماعات اليهودية جمعاء، وفي النهاية إلى كلّ اليهود القاطنين في منطقة يحكمها ملك ما. هذه اللّوائح تؤكد أهمية الدّور الذي أدّاه التّجار اليهود في بداية القرون الوسطى المسيحية والنّفع الاقتصادي الذي قدّموه إلى السّلطات الحاكمة. فاللّوائح تمثّل بداية سيرورة زمنيّة انتمى خلالها اليهود (بمعنى الاندراج في الحكم شبه المطلق) إلى حاكم زمنيّ، وذلك من أجل الحصول على وضع خاص ولكنْ محدود داخل القانون.

إننا نفتقد من وجهة نظر قانونية، إلى أدلة واضحة على الكيفية التي عاملها بها الغزاة الجرمانيون لليهود في الإمبراطورية الرومانية الغربيّة.

=(1984), 90-93. Robert Chazan, Daggers of Faith: Thirteenth-Century Christian Missionizing and Jewish Response (Berkeley, Los Angeles. London, 1989), esp. 170ff.

فاعتماداً على تفاسيرهم للقانون العُرفي الجرماني، فانّ بعض الباحثين يعتقدون أنّ اليهود قد اعتُبروا أجانب غير أحرار. ذلك هو السّبب الذي أحوج اليهود إلى كلّ حرف من التشريعات الخاصّة التي يمكنهم الحصول عليها من الملوك[١]. ويعتقد أغلب دارسي هذه الفترة أنّ الحكّام الجرمان قد نظروا إلى اليهود، منذ البدء، باعتبارهم مواطنين رومانيين، أي تحت طائلة القانون الروماني المتعلق بالطائفة اليهودية. أمّا البرابرة Barbarians فلهم خلاصات أو نماذج من القانون الرّوماني صُنّفت لمصلحة الرومان في عالمهم (كان الرومان أكثر عدداً في الجنوب قرب البحر المتوسط أكثر مما كانوا في الشمال). أما أكثر هذه الخلاصات تأثيراً فهي قانون الرومان القوطي الغربي Lex Romana Visigothorum (٥٠٦م) وهو اختصار للقانون الثيودوسي قد هُيئ للرومان المقيمين تحت الحكم القوطي الغربي Visigoth في إسبانيا وجنوب بلاد الغال. وتحتوي هذه الخلاصة التي تُسمى أيضاً «مختصر ألريك» Breviry of Alaric على تسعة قوانين من تشريعات ثيودوس تتعلق باليهود بالإضافة إلى التجديد الثالث لثيودوس الثاني الموجود في نهاية نفس المدونة مع إثنين آخرين من مدونة أخرى، وكلّها قد صِيغت لتطبّق على الرعايا اليهود لملكِ القوط الغربيين[٢]. ويعتقد كثير من الباحثين أنّ مختصر ألرك يعكس نبرة قانون ثيودوس مثلما يعكس نزعةً إلى التسامح

(١) Simonsohn, *The Apostolic See and the Jews*: History, 34, 38, 39; & Cohen, specifically, 26, note 92.

(٢) James Parkes, The Jew in the Medieval Community, 2nd ed. (New York, 1976), 101.

مع اليهود كانت ميزة للمسيحية الآرية، وهو ما اعتنقه القوط الغربيون في بدء اعتناقهم المسيحية[١].

لسوء حظ اليهود المقيمين في مملكة القوط الغربيين، فإنّه بعد تنصّر العائلة الملكية القوطية الغربية سنة (٥٨٩) ودخولها الكاثولكية النيقاوية Nicaean فإنّ الطريق قد فُتِح لإبطال الخلاصة ومعها القانون الروماني كما كان مطبّقاً في إسبانيا. إذ في سنة ٦٥٤ استُبدلت الخلاصة بقوانين الفزيجوت Leges Visigothorum التي كانت قوانين موحدة جديدة للرومان والقوط الغربيين[٢]. وبذلك فقد زالت الحماية التي تمتع بها اليهود بفضل القانون الروماني. فكلّ الشروط اليهودية في القانون الجديد قد كانت محدِدة وغير متسامحة إلى أقصى حدّ[٣]. وقد كان هذا واحداً

---

(١) Alfredo M. Rabello, He-yehudim bi-sefarad lifnei ha-kibbush ha-'aravi bi-re'i ha-haqiai (The Jews in Visigothic Spain in the Light of the Legislation) (Jerusalem, 1983), 26, 95-106.

(٢) Rabello, Jews in Visigothic Spain, 33 ;Linder, The Jews in Roman Imperial Legislation, 44-46.

وتجدر الملاحظة أن الانتقائية الشحيحة لألرك بخصوص القانون الألركي للطائفة اليهودية يجب أن تُرد إلى ردة فعل الناشرين الآريين على الطبيعة الدينية لقوانين ثيودوس وخاصة الكتاب 16. فالروح الطائفية الآرية يمكن اعتبارها أكثر حميمية من موقف الرومان من اليهود لأنها أكثر «توحيدية» (ترفض ربوبية يسوع). لمزيد من الدقة والتفصيل حول الموقف التلطفي للمسيحيين الجرمان عموما وكذلك حول موقف القوط الغربيين، حيث تزامن الدخول في الكاثولكية النيقاوية والانسلاخ عن الكاثوليكية الآرية تقريبا مع سياسة صلبة مع اليهود، انظر Gavin I. Langmuir, Toward a Definition of Antisemitism (Berkeley and Los Angeles 1990), 75-83.

ولنظرة إجمالية حول الوضع القانوني لليهود تحت نفوذ القوط الغربيين، انظر:
Jean Juster, The Legal Condition of the Jews under the Visigothic Kings. ([Jerusalem], 1976).

(٣) Rabello, The Jews in Visigothic Spain in the Light of the Legislation, 64-67.

من عوامل عديدة مهّدت للانهيار السّريع لليهود تحت نفوذ الإسبان القوط الغربيين خلال ما تبقى من القرن السّابع. وقد واصل الفرنجة الجرمانيون German Franks تطبيق خلاصة إلريك القوطية الغربية على الرومان القاطنين ببعض أنحاء جنوب وشرق فرنسا التي احتلوها، وبالأخص في منطقة بورغندي Burgandy(١). وقد أمّن توظيف الكتّاب والمحامين الملمين بالقانون الروماني والإجراءات القانونية في المحاكم الفرنجية تواصل هذا التطبيق(٢).

لقد عاشت قلّة من الرومان وكثير من القبائل الجرمانية المختلفة في شمال فرنسا وألمانيا وهو المجال الأصلي لنفوذ الفرنجيين. هناك طبّق الفرنجيون القانون العرفي البربري متضمنا مبدأ شخصانية القانون - وتعني هذه العبارة أنّ القانون ينطبق على الفرد ويتوقف على نوع القبيلة التي ينتمي إليها أكثر مما يتوقف على الجهة التي يسكنها(٣). وليست لدينا معلومات وافرة حول سياسة الفرنج الميروفنجيين Merovongian Frankish إزاء اليهود. فقانون الملك لوثر الثاني (في سنة ٦١٤) في كثير من بنوده، وهو يعكس صدى المجمع الباريسي الذي انعقد قبل أسبوع

(١) The Visigothic Code (Forum Judicum), trans. and ed. S. P. Scott (Boston, 1910), Book 12, Titles 2 and 3, pages 362-409 (including the prohibition of observance of circumcision, Passover, the dietary regulations, and the Sabbath and other festivals: 12.2.7; 12.2.8; 12.3.4; 12.3.5; 12.3.7).

(٢) لفهم القانون المستعمل في البلاد التي غزتها القبائل الجرمانية هنا وفي ما سبق فاني قد اعتمدت جزئيا على الإجمال الموجود في DMA, s.v. "Law, German, Early Germanic Codes," 7: 468b-477a (Theodore John Rivers).

(٣) Margaret Deansley, A History of Early Medieval Europe: from 476 to 911, 2d ed. (London and New York, 1960), 62-63.

من ذلك، لا يمكن اعتبار أنّه يقدم إيضاحا في هذا الموضوع على أساس أنّ قسماً منه يحرّم على اليهود العمل في مناصب عامّة على حساب المسيحيين[1]. وتأتي أدلة أكثر وضوحاً في بقايا تشريعات الملك الكرولنجي لويس التقي Louis Pious (٨١٣ - ٨٤٠) ابن شرلمان وخليفته. فقد رغَّب لويس التّجار اليهود الطوّافين في الإقامة الدائمة في مملكته، بإصدار لوائح كرولنجية من الامتيازات تتضمن الحقّ الأهمّ المتعلق بالعيش وفق قانونهم الخاص بالإضافة إلى إعفاءات سخيّة لتسهيل نشاطاتهم التجارية[2]. هذا الامتياز يتطابق مع الأصل التعددي لمبدأ شخصانية القانون الذي دأب عليه الفرنجيون أكثر من غيرهم من المجموعات الجرمانية في القرون الوسطى المبكرة. وكما يصدق الأمر بالنسبة إلى العالم الروماني الوثني فانه يصدُق أيضاً على تعددية العالم القبلي للبرابرة الجرمان أنّها قد جلبت منافع لليهود. فالوضع الآمن نسبيا لليهود في أوروبا الشمالية أثناء القرون الوسطى المبكرة، يعود في أغلبه إلى هذه الخصيصة.

تطورت اللّوائح الملكية والإمبراطورية التي حكمت اليهود وحمتهم في بلدان أوروبا الشمالية، إلى اعتمادٍ قانوني على حاكم مركزي مباشر

(1) يرى جاك لوكوف: «في المملكة البربرية لم يكن ثمة مجال لان يكون كل فرد محكوماً بقانون وحيد منطبق على كل المواطنين. فقد كان المرء محكوماً بقانون عرفي للفئة الاثنية التي ينتمي إليها» Jacques Le Goff, Medieval Civilization 400-1500, trans. Julia Barrow (Oxford, 1988),30. Bernhard Blumenkranz, Juifs et chrétiens dans le monde occidental 430-1096 (Paris 1960), 375, and Bachrach, Early Medieval Jewish Policy in Western Europe, 66, 137.

(2) Hillgarth, Christianity and Paganism, 350-750: The Conversion of Western Europe, 113.

ودون واسطة. وبتفاقُم العداء والاعتداءات الجسدية بعد الحملة الصليبيّة الأولى، فانّ هذا الاعتماد قد كان في صالح اليهود. كمثال على ذلك نذكر اللاّئحة التي أصدرها الإمبراطور الجرماني فريدريك الأول سنة ١١٥٧ في شأن يهود ورمز Worms. هذه اللاّئحة تؤكد لائحة أخرى سابقة أصدرها هنري الرّابع الجدّ الأعلى لفريدريك نحو سنة ١٠٩٠ تاريخها مستنبط من شَبَهِهَا بلائحة أخرى لهنري الرّابع في شأن اليهود بمدينة شباير Speyer وتعود إلى سنة ١٠٩٠[١]. وهناك مفاهيم وامتيازات يعود تاريخ معظمها إلى اللّوائح الكرولنجية المبكرة وهي تشيع في كثير من هذه الوثائق:

- تحريم التعدّي على الممتلكات.
- حرية التنقل للتجارة والأعمال، دون دفع معلوم الجمارك.
- الاستثناء من الإلزام بتوفير السّكن والزاد للجند أثناء سيرهم.
- المعاملة القانونية العادلة في حالة العثور على بضائع مسروقة.
- الحماية من التعميد الإجباري.
- السماح باقتناء العبيد الوثنيين حتىّ وإن كانوا معمّدين من قبِل المسيحيين لضمان تحررهم (إلاّ أنه يحرم شراء عبد دخل المسيحية).

---

(١) هذه اللوائح اللاتينية، التي يعتمد ثلاثة منها حالياً عينات في مجموعة القوانين الوسيطة:
(Monumenta Germanicae Historia: Formulae Merowingici et Karolini Aevi, ed. Karolus [Karl] Zeumer [Hannover, 1886], 309-311, 325),
وقعت مناقشتها افتراضياً في كل عمل يهتم بمنزلة اليهود في القرون الوسطى المبكرة. وهي متوفرة في ترجمة انجليزية في:
Bernard S. Bachrach, Jews in Barbarian Europe (Lawrence, Kansas, 1977), 68-71, along with the fourth charter, ibid., 73 [Latin text: M. Bouquet, ed., Recueil des historiens des Gaules et de la France, rev. ed., vol. 6 (Paris, 1870), no. 232].

- السّماح بتشغيل المسيحيين خَدماً في البيوتات.
- المعاملة القانونية العادلة في الخصومات المشتركة.
- الاستقلال القانوني الذاتي في حالة الخصومات اليهودية الداخلية.
- حق بيع الخمور والأصباغ والأدوية للمسيحيين[1].

نظام القِنانة Chamber Serfdom

تنصّ مقدمة هذه اللاّئحة على أنّ يهود ورمز Worms «ينتمون إلى غرفتنا أو خزانتنا» (ad cameram nostram). هذه العبارة الجريئة التي يظهر أنّها كانت تجديداً من قبل فريدريك[2] (ومثل هذه العبارة غائب في لائحة هنري الرّابع بمدينة شباير لسنة ١٠٩٠)[3]، تمثّل علامة مضيئة في الطريق نحو التحول إلى ما أصبح يُعرف بـ«غرفة القنانة».

لقد كُتب الكثير عن المبدأ القانوني المتعلق بـ servi camerae nostra (أقنان غرفتنا [الملكية]) أو servi camerae regis (أقنان الغرفة الملكية)،

---

(١) طُبعت النصوص اللاتينية للوائح شباير وورمز تامة مجملة في:
R. Hoeniger, "Zur Geschichte der Juden Deutschlands im Mittlelater," Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland 1 (1887), 137ff.
ويمكن الحصول عليها مترجمة إلى الإنجليزية في: Chazan, Church, State, and Jew in the Middle Ages, 60-66.

(٢) Chazan, Church, State, and Jew, 63-66.

(٣) Julius Aronius, Regesten zur Geschichte der Juden im fränkischen und deutschen Reiches bis zum Jahre 1273 (repr., New Zork, 1970), 74-77 (no.171); Kisch, Jews in Medieval Germany, 138.
ويبدو أنّ واط قد اعتبر أن الفقرة ad cameram nostram attineant صحيحة، لكن ستو يقدم نقداً لاذعاً يتوافق مع النظرة المقدمة هنا Stow, Alienated Minority, 275-276 حيث، على العكس من ذلك، نجد أن اليهودي هو الذي يترجى هنري «إننا سنجعلهم تحت حمايتنا» [sub tuicionem nostram].

العبارات اللاّتينية التي ظهرت أول مرّة سنة ١٢٣٦ في لائحة قانونية صِيغت ليهود الإمبراطورية الرومانية العليّة. وقد رأى المؤرخون في الماضي هاتين العبارتين والوضعين بمثابة انتقاص. إذ العبارة servi تعني «غير أحرار». أما بالنسبة إلى الباحثين الذين يعتقدون أنّ اليهود لم يكونوا أغراباً غير أحرار في المملكات البربرية، فإنّ استعمال عبارة servi لوصف اليهود بعد القرن الثالث عشر لم يَعدُ أن يكون سوى تحول دلالي. فجيمس بركس James Parkes على سبيل المثال، يرى هذا المصطلح بمثابة محطة في مسار صعب لليهود الكرولنجيين من عدم الحرية إلى وضع «اليهود كمِلك خاص» - مزيج من الحمائية والاستغلال الشهم، كلّها قد صِيغت لضمان استغلال نجاعة اليهود في الأمور المالية لصالح الدولة[١].

أما الأبحاث المعاصرة فإنّها تمارس قراءة أكثر تدقيقاً للمصطلح وكذلك لاستلزاماته القانونية. فالباحثون يذهبون، على سبيل المثال، إلى أنّ العبارة servi يجب أن لا تُقرأ كدليل عبودية شاملة ومذلّة لسيّد إقطاعي. فأغلب النّاس في القرون الوسطى لم يكونوا «أحراراً»، بمعنى أنهم كانوا يدينون بالطاعة وكان وجودهم يتوقف على سلطة عليا[٢]. أضف إلى ذلك أنّه بسبب استثناء اليهود من النظام الإقطاعي، فإنّه من الطبيعي اعتبار أنّ مرتبة القنانة servi كما طُبّقت عليهم، كان يمكن أن يكون لها صفات غير معهودة في «نظام القنانة السائد»، إن وجد هذا

---

(١) Parkes, The Jew in the Medieval Community, 101-154.

(٢) انظر Marc Bloch, Feudal Society, trans. L. A. Manyon (Chicago, 1961), vol. 1, 256; Le Goff, Medieval Civilization 400-1500, 288-289.

الأخير أصلاً[1]. فسالو بارون Salo Baron المنافح دوماً ضد «الفهم البكائي للتاريخ اليهودي» قد أشار إلى الفوائد التي حاز عليها اليهود نتيجة وضعهم تحت الحماية المباشرة للحكّام الدنيويين. فقد كانت حرية الإقامة حيث أرادوا، على سبيل المثال، من بين الامتيازات التي حازها اليهود بالمقارنة مع الأقنان المسيحيين، وهو ما لم يُمَّكَنْ منه المسيحيون. ثمة مزية أخرى تمثّلت في الانتماء إلى جماعات يهودية «تعاونية» معترف بها كان لها استقلالها في مسائل القانون اليهودي وهو ما منحهم حقوقاً رفعت عنهم بأشكال مختلفة «العبودية» الاصطلاحية[2]. ويذهب سيسيل روث Cecil Roth إلى أنّ وضع اليهود كرعايا مباشرين لملك انجلترا (حيث يبدو أنّ عبارة camerae servi لم تكن مستعملة) قد استلزم التملك المطلق المصاحِب لاستغلال مكين و«امتيازات جليّة» أيضاً[3].

يجب أن نحذر من أن نغترّ أثناء تعرضنا «للفهم البكائي» فنبالغ في التعظيم من مزايا القنانة اليهودية. ولا أن نستعجل تطبيق المقاربة الرافضة (ضد البكائية أيضا) للمذلات المفترضة للقنانة المسيحية الذي وُجد في بعض المراجعات الحديثة من قبل مؤرخي أوروبا القروسطية. إنّ الطموح إلى تحقيق الحريّة - وإن بالتزامات ثقيلة مختلفة الأنواع نحو السيّد - من خلال العبودية، يؤكد «الأمر الأساسي... معنى الحرية

---

١) أستعمل عبارة إقطاعي مع الوعي بأن بعض المختصين في العصر الوسيط المنشغلين بإنجلترا يفضلون العبارة الأكثر دقة "manorial" في ما يتعلق بالأراضي والإقطاعات.

٢) Baron, Social and Religious History of the Jews, vol. 11, 4-13, 18-22, & "Medieval Nationalism and Jewish Serfdom," in Studies and Essays in Honor of Abraham A. Neuman, ed. Meir Ben-Horin et al. (Leiden, 1962), esp. 42-48.

٣) Cecil Roth, A History of the Jews in England, 3d ed. (Oxford, 1964), 96-104.

ومحدداتها، تلك الفكرة الضبابية التي تجسدت في وضع قد ضحّى من أجله النّساء والرّجال في القرن الثالث عشر، ودفع الرّجال والنّساء حياتهم منذ القرن الرّابع عشر من أجله»[١].

يحسن بنا أن نتذكر هنا تعليق ر. و. سذرن R.W. Southern بأن القنانة كانت: «بالنسبة إلى أغلب الرّجال تقريباً، دون قيد، شيئاً منحطاً». ويواصل سذرن أنّ الرّجال «عرفوا حقاً، مهما حاول علماء اللاّهوت أن يقلِبوا المفاهيم السائدة رأساً على عقب، الفرق بين ذلّ العبودية وشرف الحرّية... فما خافه الرّجال ومقتوه في العبودية لم يكن الخضوعُ ولكن طابعها التعسفي»[٢]. فقد فَقَد القن، وفقاً لسذرن، أمرين: الحرّية والحماية القانونية. الحرّية، إذ كان خاضعاً خضوعاً مطلقاً لإرادة سيّده؛ والقانون، لأنّ القنّ احتاج الحمايةَ القويمة التي لا يمكن أن تتأتى إلاّ من القانون وتطبيقه. «كلّما ترقّى الفرد نحو الحرية، وكلّما غطّى القانون مساحة الفعل، قلّ تعلق الحرية بالإرادة... ففي أسفل المجتمع كان يوجد القنّ الذي لا يسعه أن يحتكم إلى القانون ضد عنف أسياده»[٣].

من غرفة الأقنان إلى الطرد

يفسر جودو كش Guido Kisch وجفين لانجموير Gavin Langmuir اللّذان درسا القنانة اليهودية بوجه عام، تطورها وكذلك طريق حصولها

---

(١) William C. Jordan, From Servitude to Freedom: Manumission in the Sénonais in the Thirteenth Century (Philadelphia, 1986), أما نقده للنقد ففي: "Toronto School" on pp. 9-10.

(٢) Southern, The Making of the Middle Ages, 106-107.

(٣) Ibid., 108.

في نهاية المطاف على صفات القنانة الوضيعة. ويرسم كيش[1] مسيرة التراجع في ألمانيا القروسطية من الرّفاه والأمن اللذين صاحبا الدخول في القانون العام المتنامي إلى انعدام الأمن والحرية الذي نتج عن التدني إلى وضع خاص غير مستقل «كأقنان» مصحوباً بالطرد من المجتمع. فحتى القرن الثالث عشر، يواصل كش، اتّبعت الملكية الجرمانية سياسة ذات بعدين تقوم على حماية اليهود وإدماجهم في جهاز القانون الدنيوي. لذلك فإنّ اللّوائح التي أُصدرت في شأن اليهود قد انتمت إلى نوع من الوثائق التي استعملت وسيلة يشرِّع من خلالها الملوك في القرون الوسطى المبكرة.

فقد أقنعت مجازر الحملة الصليبية الأولى سنة ١٠٩٦ الإمبراطور الألماني هنري الرّابع أنّ اليهود مثلهم مثل عدد آخر من المجموعات الضعيفة مثل التّجار والرّهبان والنّساء يحتاجون إلى مزيد من الحماية. فبدءاً من سنة ١١٠٣ دشّن هنري هذا نموذجاً غير ديني للمبدأ الكنسي أو الهدنة الإلهية Truce of God) - قانون سلام البلاد Land peace law، وهو عبارة عن هدنة تعهدت أن لا يؤذي أحدٌ شخصاً معيّناً أو مجموعة ما في أي وقت من الأوقات. ورغم أنّ اليهود قد انطبق عليهم قانون هنري، فإنهم كمجموعة، لم يُسمح لهم بعد ذلك بحمل السّلاح. وبذلك فقد تسبب هذا التجديد لمبدأ من مبادئ القانون المسيحي الروماني للطائفة اليهودية في سلب اليهود ما كان يُعتبر مصدراً بارزاً للشرف في العهد الوسيط.

فمثلما يبين كش، فإنّ اليهود قد واصلوا تلقي اللّوائح. فقد تفاقم البغض المسيحي لليهود خلال الحروب الصليبية، بيد أن اللّوائح

(1) Kisch, The Jews in Medieval Germany, 129-153.

الجرمانية (مثلا تلك التي أصدرها فريدريك الاول سنة ١١٥٧) قد منحتهم حماية إضافية بوضعها اليهود تحت المراقبة الإمبراطورية المباشرة. وفي سنة ١٢٣٦، أي بعد سنة من ابتداء الاتهام بقتل الأطفال في ألمانيا blood libel، اتخذت المملكة الألمانية خطوتها الأخيرة، التي كانت رجعية بمعنى من المعاني. فأعلنت أن اليهود أقنان غرفتنا servi camerae nostrae وهي عبارة مستوحاة من المبدأ البابوي الذي وقع إحياؤه حديثاً والذي يتعلق بعبودية اليهود servitus Judeorum. ويعتقد كش أنّ هذه العبارة المستوحاة من الكنيسة قد مثّلت بداية الخضوع اليهودي. فبدءاً من ذلك، يواصل كش، لم يعد اليهود جزءاً من بنية القانون العضوي لقانون سلام البلاد الذي أضفى لزمن ما على اليهود هالة من الاندماج في المجتمع، وإن كانوا منتمين لفئة ضعيفة جداً. من ثمة فإنّ الوضع القانوني لليهود قد أدارته تشريعات خاصة أُفردت لهم وحدهم[١]. فشرف اليهود الذي خُدش عندما فقدوا الحق في حمل السّلاح قد هوى مجدداً إلى مرتبة أدنى. ففي رأي فريدرش لوتر Friedrich Lotter فإنّ القانون الإمبراطوري الألماني المطبق على اليهود في أواسط القرن الثالث عشر، قد بدأ ينصاع لضغوط كنسية من أجل التخلص من الامتيازات القديمة الممنوحة لليهود في ظل زمن الكرولنجيين والساليين. وهذا التراجع قد ظهر من خلال الاضطهاد الواسع لليهود في العقدين الأخيرين من هذا القرن[٢].

---

(١) قارن أيضا: Simonsohn, *Apostolic See and the Jews*: History, 94-102, esp. p. 99.

(٢) Lotter, "The Scope and Effectiveness of Imperial Jewry Law in the High Middle Ages," Jewish History 4, no. (Spring, 1989), 31-58.

Salians الساليين هم الإمارة الفرنجية التي حكمت ألمانيا من 1024 إلى 1138.

يتفق Gavin Langmuir والاعتقادَ بأنّ وضع «القنانة اليهودية» مثّل انحطاطا للوضع القانوني لليهود. فالعمل بمبدأ غرفة القنانة كان أقلّ أهمية رغم ذلك، من ممارسة الهيمنة الملكية الانفرادية على اليهود واستغلالهم. فالعبارة «غرفة القنانة» على سبيل المثال، لا تظهر في اللوائح الملكية الانجليزية[1]. بيد أنّ لانجومير يلاحظ أن أنجلترا بحلول القرن الثاني عشر، قد حكمتها ملكية مركزية قويّة، في الوقت الذي كان فيه الموقف اليهودي المعتمدُ على النزوات الملكية وحمايتها حقيقيّاً. لذلك فإنّ الاصطلاح كان شكلياً. بالمقابل من ذلك، فإنّ الملكية في ألمانيا وإسبانيا، حيث كانت المركزية أقل تطوراً، قد وظفت مصطلح غرفة القنانة لفرض سيطرة مباشرة على اليهود. أما في فرنسا، حيث لم يوصف اليهود مطلقاً بغرفة القنانة، فإنّ ظهور مصطلح (يهودُنا) Jodei nostri في التشريعات الملكية بدءاً من ١١٩٨ قد استبق اعتماد اليهود المتنامي على المَلكية. زيادة على ذلك، فإنّ البارونات في فرنسا قد حافظوا على حقوقهم في تملّك ليهود في حقولهم الخاصة.

إنّ تركيز السلطة على اليهود في يد الملك الفرنسي كان لذلك

---

[1] هذا التعبير يحتاج إلى أن يتم تغييره في ضوء مقال حديث لـ J. A.
Watt, "The Jews, the Law, and the Church: The Concept of Jewish Serfdom in Thirteenth-Century England," in The Church and Sovereignty c. 590-1918: Essays in Honour of Michael Wilks, ed. Diana Wood (Oxford, 1991), 153-172,
وهو يبيّن أنّ ما يسمى بـ"Statute for Jewry" والتي وقعها البرلمان سنة 1275 والذي يستهجن الربا اليهودي ويحضهم على تعاطي أعمال أكثر إنتاجية يحيل في ثلاث مناسبات (في الفرنسية) على اليهود «أقنان» الملك.

سيرورة بطيئة ولكنها حيوية. ففي سنة ١٢٣٠ وفي تشريع يخصّ اليهود، أقرّت الملكية الكابيتية Capetian سلطة البارونات الاستثنائية على يهودهم حيثما وُجد اليهود، حتى ولو لاجئين في حقول بارونات آخرين. هذا التشريع أصبح فيما بعد مَعلماً في الطريق إلى سلطة وإدارة ملكية مركزية شاملتين في فرنسا. فللمرة الأولى والوحيدة في الأنظمة الفرنسية، فإنّ هذا القانون قد استعمل عبارة القنّ لليهود وكقياس بحت، مقرراً أنّ اليهودي إذا ما هرب إلى حقل أو إلى منطقة بارون آخر فلسيده حق إيقافه (مثل قنه الخاص). وبينما كان من حق القنّ الحقيقي أن ينال حريته بالإقامة دون تقييد في منطقة سيّد آخر لسنة ويوم، فإنّ اليهودي كان يمكن أن يُعاد قسرا إلى سيده الأصلي بغضّ النّظر عن مكان إقامته لاجئاً أو المدة التي قضاها هناك[١]. هذا القانون قد وَضع سابقة ساهمت في تواصل تراجع الحرّية التي ميّزت اليهود في فرنسا الإقطاعية زمناً طويلاً، بالمقارنة مع الأقنان المسيحيين. في نهاية الأمر، فإنّ التشريعات قد أنزلت اليهود درجة أكثر تقييداً لم يعرفوها من قبل.

---

(١) Gavin I. Langmuir, "Tanquam servi: The Change in Jewish Status in French Law about 1200," in Les juifs dans l'histoire de France, premiere Colloque international de Haüfa, ed. Myriam Yardeni (Leiden, 1980), 24-54; "'Judei nostri' and the Beginning of Capetian Legistlation," Traditio 16 (1960), 203-209;
انظر جوردن كذلك .The French Monarchy and the Jews, 131-133
وتوجد ترجمة انجليزية للأمر الفرنسي في Chazan, Church, State, and Jew in the Middle Ages, 213-214.
انظر كذلك Gilbert Dahan's summary in Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge, 66-68.

إنّ مبدأ الحقوق التملكيّة ذاتها (سواء باستعمال اصطلاح القنانة أو من دونه، وبقطعَ النظر عن تطبيق الحقوق في أراضي ملك أو بارون) التي مارستها السّلطات الزّمنية على اليهود بشدة متزايدة عبر القرون الوسطى، تضمنت الحق في إثقال اليهود بالضرائب. وبسبب ضعفهم، فإنّ اليهود كانوا فرائس سهلة لجُباة الضرائب الملكيين والبارونيين. وباختلاف الأمكنة فإنّ الضريبة المفروضة على اليهود كان يمكن أن تتضمن ضرائب حولية على المساكن أو الجماعات ورسوماً متعلقة بالديون وضرائب جمركية وأكثرها غيظاً ابتزازات ومصادرات تعسفية «فجائية» لاستيفاء المطالب المادية لسيّد أعلى[1]. ولم يجد اليهود من خيار سوى أن يُسددوا ذلك.

بحلول القرن الثالث عشر كما يقول لانجمور و«نتيجة لجهود أرباب الكنيسة والملوك والأسياد لاستغلال اليهود كلّ حسب أغراضه، فقد أُنزل اليهود منزلة قانونية دونية فصلتهم عن غيرهم في المجتمعات الأوروبية وأنكرت حقهم في الحماية التي مُنحت عادة للأقنان»[2]. بالإشارة إلى نظرة سذرن في القنانة القروسطية، يمكن القول إنّ اليهود قد عرفوا ما سمّاه النّاس في القرون الوسطى بـ«عبودية القنانة»، لمعايشة

(١) حول «عهود» الملك على اليهود في فرنسا الملكية أنظر:
Jordan, The French Monarchy and the Jews, index, s.v. captiones
وحول نظام الضرائب اليهودي في حقول الإقطاع بشمبانيا (الذي لم تنظم إلى فرنسا الملكية إلى حدود نهاية القرن الثالث عشر) انظر:
Emily Taitz, "The Jews of Champagne from the First Settlement until the Expulsion of 1306" (Ph.D. dissertation, Jewish Theological Seminary of America, 1992), 149, 201-210, 227.

(٢) Gavin I.Langmuir, History, Religion, and Antisemitism (Berkeley, Los Angeles, and Oxford, 1990), 295.

افتقاد «شرف الحرية» وللخوف من «اعتباطية» الاعتماد المطلق على إرادة أسيادهم(١). فالضرائب العديدة الباهظة التي انصبّت على اليهود في القرون الوسطى المتأخرة وأشدّ من ذلك تنكيلا كان طردهم - من انجلترا في ١٢٩٠ ومن فرنسا في ١٣٠٦ و١٣٢٢ و١٣٩٤ ومن إسبانيا في ١٤٩٢ ومن عدد من المدن والإمارات الألمانية خلال القرون الوسطى المتأخرة - مثّلت بالنسبة إلى اليهود نتيجة أكثر حدة «للاستقنان» مما لاقاه الأقنان المسيحيون، أي طردهم الفعلي من البلاد التي سكنوها قرونا عدّة.

الوضع القانوني لليهود في المدن القروسطية

يحسن بنا التوقف عند الوضع القانوني لليهود في المدن القروسطية بأوروبا، حيث أقام أغلب اليهود في شمالها. فقد ذكر كش في شأن ألمانيا، أنّ اليهود قد عُوملوا باعتدال من قبل السلطات المحلية عندما تعلّق الأمر بالمنازعات القانونية مثلاً(٢). فالعقيدة الكنسية حول الرّبا اليهودي - أو حتّى حول الرّبا عموماً - لم تجد تعبيراً عنها في كتب القانون الألمانية القديمة حيث وقع تقنين القانون العرفي الألماني. ولم تظهر نظرية الكنيسة هذه في القانون البلدي municipal لمدينة مجدبورغ Magdeburg الذي شاع شيوعاً بالغاً كقانون نموذجي، وكان قد اقتبسته

---

(١) حول «اعتباطية» الملوك وكونها سبباً رئيسياً في عدم استقرار اليهود (كمقابل لسلطة البابوات القوية) انظر:

Kenneth Stow, "The Church and Neutral Historiography" (Hebrew), in ʿIyyunim be-historiografiya (Jerusalem, 1988), 110.

(٢) Kisch, The Jews in Medieval Germany, 235, 343-344.

مدن ألمانية مجاورة عديدة في القرون الوسطى المتأخرة. بل إنّ التشريعات المتعلقة بالرّبا اليهودي قد أصبحت شأناً من شؤون المحاكم الكنسية. ويرى كش أنّ المحاكم الدنيوية لم تطمح إلى التدخل في ما عُرف بكونه جزءاً أساسياً في الاقتصاد النامي بداية من القرن الثاني عشر[١].

يبقى السؤال مطروحاً: هل اعترف القانون العُرفي البلدي باليهود باعتبارهم مواطنين في المدن التي أقاموا فيها[٢] أم كان اليهود ينتمون إلى «العدد الهائل من البشر الذين لم يُصنّفوا في المدن الكبيرة من ضمن أفراد مجتمعاتها؟»[٣] ففي ما يتعلق بألمانيا حتى منتصف القرن الرابع عشر، فإنّ حقوق اليهود «كانت غالباً متطابقة مع حقوق المواطنين المسيحيين» في مجالات مثل حماية الحياة والملكية والمساواة في المعاملة من قبل المحاكم البلدية و«المحاكم العليا» خاصة مثل تلك التي في مجدبورغ، وكذلك في شأن الحصول على عقار ومحل للسكنى والنشاطات التجارية أو الحرفية[٤]. فعديدة هي المرات التي تنازل فيها سيّد باروني أو ملكي أو كنسي عن ملكية اليهود لصالح مدينة ما وفي هذه الحالة طبّقت المدينة عليهم مزيجها الخاص من الحماية والاستغلال.

وحيثما استمر اليهود كأهل مدن في المحافظة على علاقتهم القانونية

---

(١) Ibid., 191-197.

(٢) Parkes, The Jew in the Medieval Community, 199-204.

(٣) Susan Reynolds, Kingdoms and Communities in Western Europe, 900-1300 (Oxford, 1984), 184.

(٤) Kisch, The Jews in Medieval Germany, 344-346.

المخصوصة بالسّلطة المركزية - سواء أكانت إمبراطوراً أم ملكاً أو أميراً محلياً أو أسقفاً - فقد كانت منزلتهم معقّدة. وبقدر ما عنت هذه العلاقة امتيازات إضافية مثل الاستقلال في معالجة الشؤون الداخلية لليهود، فإنّ ساكني المدن من المسيحيين قد امتعضوا من اليهود دون شك. فاليهود، على العكس من الأغلبية المسيحية من أهل المدن، حتى إن أمكنهم أن يفخروا ببعض أشكال «المواطنة» البلدية فهم قد عانوا الانحطاط. فقد كانوا مستثنين من الحقوق السياسية البلدية بما في ذلك حق الحصول على المناصب العامة، كما سُلّط عليهم عبء الضرائب الخاصة. إذ يعبّر بارون في تقييمه «معنى المواطنة» بالنسبة إلى اليهود من ساكني المدن قائلاً:

«إنّه لمن الصعب نوعاً ما تصور كلّ اليهود يشاركون بقية المواطنين العادة المتكررة السنوية في بعض الأحيان، تلك المراسم التي يُعاد فيها تجديد قَسَم الولاء للمدينة حين تطلّب الأمر ذلك، دون أن يُترك أي أثر لها في الوثائق المعاصرة لها. فالاختلاف الاجتماعي بين المسيحيين واليهود الحاضر دوماً لا بدّ أن يكون قد تسبب في التعدي على الوضع القانوني لهؤلاء الأخيرين»[(١)].

وهكذا، ففي الوقت الذي انتفع فيه اليهود من المعاملة العادلة في المحاكم البلدية وتمكنوا من بعض أشكال العضوية الشرعية في المدن، فإنهم قد واصلوا احتلال موقع هامشي مقارنة بالمسيحيين ذوي المواطنة الكاملة. ففي الحالات العصيبة كانت السّلطات البلدية تطلب من أحد السادة الكبار الحقَ في عدم تقبل اليهود بينهم. وبتقدم الزمن، وبتتابع

(١) Baron, Social and Religious History of the Jews, vol. 11, 15.

القرون الوسطى قررت المدن أن تتخلص من «المشكل اليهودي» كليّاً بقرار الطرد القاسي. باختصار، لقد أفضى تهميش اليهود إلى الطرد.

لقد أعدنا النظر هنا في مجال أحسن تذليلَه باحثُو التاريخ الأوروبي الوسيط، بيد أنّ البساط قد لا يكون مألوفاً بالنسبة للقارئ غير المختص والمؤرخ العام. فالإطار العام لهذا الموضوع هو تبدّل الوضع القانوني لليهود في البلدان اللاّتينية المسيحية وتحوّله. فقد ورثت المسيحية عن القانون الروماني فكرة أنّ اليهود أهلٌ للحماية من العنف السّافر ومن التدخل في ممارسة اليهودية. ففي هذه المحددات تلاعبت الكنيسة والدولة كلتاهما بمنزلة اليهود بالنظر إلى حاجاتهما الذاتية وإيديولوجياتهما. ففي المجال الكنسي كافح الباباوات من أجل الاحتفاظ بحقهم في إبقاء اليهود «شهوداً» مع الرغبة في إقصائهم عن مجتمع المسيحيين. أما السلطات الزّمنية في مستواها الملكي والإمبراطوري والأسقفي أو البلدي فإنّها قد اتّبعت قانون النفعية في شأن اليهود.

ففي القرون الوسطى المبكرة، وعندما نهض اليهود بخدمات تجارية لم ينهض بها غيرهم، طبّق الحكام أشد أشكال التقاليد القانونية تسامحاً في شأنهم بل أفرطوا فيها في بعض الأحيان. ولما فَتَرَتْ الحاجةُ إلى التجارة اليهودية، وجد الحكّامُ في اليهود، الذين تركزوا في ميدان الاقتراض، مصدراً جاهزاً للدخل من خلال الضرائب الثقيلة والابتزاز البغيض - ما سماه وليام جوردن «الإرهاب الضريبي» مشيراً إلى فرنسا وإنجلترا[١]. وقد جلب هذا معه ارتباطاً متزايداً لليهود بأسيادهم مرفقاً بعشوائية ملازمة. مثل هذا الوضع قد هدد أمن اليهود إذ أن غياب مدونة

(١) Jordan, The French Monarchy and the Jews, 153.

قانونية للطائفة اليهودية تتصف بإمكانية التطبيق الشامل المطرد وبالاتساق و«الدستورية» فإنّ السّند المَلكي أو الباروني أو الإمبراطوري للنشاطات الاقتصادية لليهود وحقوقهم السّكنية قد بقي محلاً للنقض. هذه الحالة يمكن أن تحصل كلّما رجُحّت اعتبارات التقوى الدينية أو المنفعة السياسية على المصلحة اليهودية. ولذلك فإنّه كلّما قبل حكام مختلفون دعاوى الكنيسة إلى الحدّ من مبالغة اليهود في الرّبا وتمييزهم عن المسيحيين، تدهور الوضع القانوني لليهود. وفي أحسن الأحوال، فقد استطاعت الجماعات اليهودية شراء أمنها باستيفاء مطالب الجباة من المال أو برشوة الموظفين لكي يتوقفوا عن إنزال التقييدات مثل الشارة اليهودية التمييزيّة. وفي أسوأ الأحوال كان اليهود عرضة للعنف العام لمجتمع القرون الوسطى التي تفاقمت بسبب الكراهية السائدة ضد اليهود. وعندما رأى الحكّام أنّه لم يعد ثمة نفع من اليهود، صادروا ما تبقى من مالهم وطردوهم.

الفصل الرابع

الوضع القانوني لليهود في الإسلام «قانون الطائفة اليهودية» وقانون الذمة في الإسلام

ينبغي علينا في البداية، وبالنّظر إلى الوضع لقانوني لليهود، ذكرُ فَرقين أساسيين بين الإسلام والمسيحية. أولاً إنّ الإسلام يعتبر اليهود وغيرهم من غير المسلمين المقيمين تحت الحكم الإسلامي (مع تمتعهم باستقلال ذاتي في أمورهم الدّينية ومعظم أمورهم المدنية)، يعتبرهم محكومين بأحكام القانون الإسلامي(١). بالمقابل من ذلك، فقد كانت الكنيسة القروسطية تتحاشى الحكم على اليهود. أضف إلى ذلك أنّه،

(١) يجمل الفقهاء ذلك في عبارة التزام حكم (أحكام) الإسلام. أهم مرجع ثانوي في الوضع القانوني للمسيحيين واليهود في ظل الإسلام هو لرجل القانون العربي المسيحي أنطوان فتال المعنون:

le statut légal des non-Musulmans en pays d Islam

وقد طبع سنة 1958 بالمطبعة الكاثوليكية. ولم يستطع مؤلف حسن الزين الأخير، الأوضاع القانونية للنصارى واليهود في الديار الإسلامية حتى الفتح العثماني، بيروت 1988، أن يُغني عن مؤلف فتال. فكتاب الزين انما هو امتداحي لمبالغته في تمجيد التسامح الإسلامي.

بينما شددت الدولة المسيحية القروسطية قبضتها على اليهود إلى أن صاروا نوعاً خاصاً من «الملكية» خارج مظلة القانون العام المتنامي، فإنّ القانون الإسلامي لم يقرّ بحقوق الحاكم في ملكية غير المسلمين. فقد كانوا رعيته وإن من درجة ثانية ولكن لم يكونوا متاعاً له.

ثانياً، بينما كان يهود العالم المسيحي الكفّار الوحيدين المقيمين باستمرار داخل المجتمع المسيحي - أي كانوا موضوعاً لتدقيقات مخصوصة من قِبل الدولة والكنيسة - فنادراً ما عُومل اليهود معاملة خاصّة في الإسلام. بل كانوا يندرجون ضمن فئة أوسع من الكفّار: الذميين[١]. لقد كان الذميون بدورهم أهل كتاب، أي غير المسلمين الذين أقرّهم النبي محمد كأصحاب كتاب مُوحى من الله. وتحتوي هذه الفئة في الأصل على اليهود والمسيحيين (إضافة إلى الصابئة المذكورين في القرآن) الديانتين التوحيديتين اللّتين كان لمحمد بهما اتصال. وبانتشار الإسلام، فقد أُلحقت ديانات أخرى بصفة الذميين[٢].

يظهر هذا الفرق المهمّ (والدّال) عندما نقارن بعض المسائل في الأدبيات القانونية للإسلام والمسيحية. كما لاحظنا من قبل، فإنّ قانون ثيودوس في القرن الخامس قد خصّص قسماً مستقلاً لليهود في الكتاب الذي تناول العلاقات بين الكنيسة والديانات الأخرى بواسطة الاستدراك وأحياناً بالإعادة لقوانين مفرقة تحت عناوين أخرى عامة. وبدءاً من القرن

---

(١) كان الذميون يعرفون بأهل الذمة أو «أهل الحماية».

(٢) في ما يتعلق بالهندوسية انظر:

Yohanan Friedmann, The Temple of Multan: A Note on Early Muslim Attitudes to Idolatry, Israel Oriental Studies 2 (1972), 176-182; idem, "Medieval Muslim Views of Indian Religions" Journal of the American Oriental Society 95 (1975), 214-221.

التّاسع جعل رجال القانون الكنسي يتّبعون نفس المنهج. ففي مرسومه (نحو ١٠١٢) دعم الأسقف بورشارد من مدينة ورمز الأحكام القانونية للطائفة اليهودية قريباً من نهاية كتابه الرّابع، وهو قسم يهتمّ بالتعميد المسيحي وتثبيت التعميد. وتتعلق أوّل هذه الأحكام بطريقةٍ لاختبارِ معتنقي المسيحية الجدد من بين اليهود قبل قبولهم في التعميد[١]. يبدأ هذا الحكمُ بالتشبيه المسيحي التقليدي الجارح لليهود العنيدين، وهو وصف مستقى من العهد القديم (سفر الأمثال ٢٦: ١١ «كما يعود الكلب إلى قيئه، هكذا الجاهل يعيد حماقته»): «إذا أراد اليهود، الذين كثيراً ما ترجع خديعتهم إلى قيئها، أن يدخلوا الديانة الكاثولكية...»[٢].

وقد سجّل إيفو الشارتري Ivo of Chartres عدداً أكبر من القوانين المعادية لليهود في مؤلفه (نحو ١٠٩٤) مركّزاً أغلبها في الكتاب ١٣ حيث «تمثل قانوناً تاماً لليهود»[٣]. وبحلول القرن الثالث عشر وفي باب اليهود De judeis، فإنّ رجال القانون الكنسي قد خصصوا عادة أقساماً خاصةً لقانون الطوائف اليهودية[٤].

---

(١) هذا الاحتياط مأخوذ من المجمع الفزيقوتي لأجد (506)

(٢) Patrologia Latina 140, col. 742: De judaeis, quomodo ante baptismum examinari debeant. Judaei quorum perfidia frequenter ad fomitem redit, si ad legem catholicam venire voluerint...".

حول القانون الأصلي انظر: Parkes, The Conflict of the Church and the Synagogue, 319-320.

(٣) Bernard Blumenkranz, "The Roman Church and the Jews," in World History of the Jewish People: The Dark Ages, Jews in Christian Europe, 711-1096, ed. Cecil Roth (Ramat Gan, 1966), 79; idem, Juifs et Chrétiens, 304-306.

ويحوي الكتاب 13 قانوناً حول السرقة والربا والطمع والسكر وغيرها من المعاصي.

(٤) يعرض أحياناً بعبارة «في موضوع اليهود والمسلمين وعبيدهم» (لقد كان المشغل مزدوجاً=

لا تتضمن كتب الفقه الإسلامية فصلاً شبيهاً في اليهود، المقابل العربي للتعبير اللاتيني De judeis. فلن نجد حتى القرون الوسطى المتأخرة كتاباً يهتم بجلاء ويقتصر على القانون الإسلامي العام حول الذّمة وهو أحكام أهل الذمة لمؤلف القرن الرّابع عشر ابن قيم الجوزية[١]. أستَنِدُ بشكل واسع على هذا العمل (لم يكن قد طُبع بعد عندما كتب فتّال كتابه) لأنّه يوفّر مبحثاً مفيداً من مواد متفرقة في الأعمال السّابقة.

ينتظم القانون الإسلامي، مثله في ذلك مثل القانون الروماني، حسب المواضيع. فالتشريعات المتعلقة بأهل الذّمة تندرج عادة ضمن الأبواب المعروفة - مراعاة لمبدأ أنّ الذميين ينطبق عليهم القانون الإسلامي. فـ«المصنَف» لعبد الرّزّاق الصنعاني (ت ٨٢٦ م)، وهو

=في إسبانيا المسيحية «المسألة اليهودية المسيحية»). انظر كذلك Pakter, Medieval Canon Law and the Jews, 34-35; Muldoon, Popes, Lawyers, and Infidels, 4.

(١) نشره صبحي الصالح، بيروت 1983، ثمة كتاب بعنوان أحكام أهل الذمة وقد أُلّف ما بين 1087-1088 على يد أبي بكر أحمد بن علي بن بدران الحلواني، وقد كان هذا الكتاب معروفاً لدى الونشريسي في القرن 15 (المعيار المغرب، بيروت 1981، ج 2، ص 257)، ولكنه مفقود منذ مدة بعيدة. (أشكر ميشال كوك الذي لفت نظري إلى هذا الأمر). وقد عُولجت بعض قوانين الذمة في المدونات الإدارية مثل سراج الملوك للطرطوشي (ت 1126) في الفصل الذي يبدأ بالعهدة العمرية (انظر في الأعلى هامش 16). أما الفقيه والقاضي الشافعي بدر الدين بن جماعة (1241-1333)، فيضمن الفصل الأخير من مؤلفه في الإدارة «تحرير الأحكام في تدبير الإسلام» إجمالاً ضافياً لحقوق الذميين وواجباتهم (بما في ذلك نسخة من العهدة العمرية) وقد طبع الكتاب وترجمه إلى الألمانية هانس كوفلر Hans Kofler بعنوان Handbuch des islamischen Staats- und Verwaltungsrechtes von Badr-ad-Din Ibn Gamaah, Islamica 7 (1935), 27-34 وتظهر الترجمة في آخر عدد من مجلة Islamic, published in Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 23, no.6 (1938), 118-128.

مجموعة مبكرة من الأحاديث النبوية، يحوي فصلاً طويلاً في «أهل الكتاب» (كتابٌ في أهل الكتاب)، ولكنّ هذا يمثّل استثناء. فلا أحد من بين كُتب الحديث السّتة المعترف بها (وكلّها متأخرة عن كتاب عبد الرزّاق) - ولا حتى مصنف ابن أبي شيبة[1] معاصر عبد الرزّاق (ت. ٨٤٩م) - تحوي مثلَ هذا الفصل الفرعي. فالمقاطع المتعلقة بأهل الذّمة أو أهل الكتاب في أغلب الأحوال تنفصل عن بعضها بعضاً حتى في أبواب الجهاد. إنّ توزع المقولات حول غير المسلمين في أغلب كتب الحديث المهمة يتماشى مع انتشار «فقه الذّمة»، لنقتبسَ مصطلحاً دارجاً في كتابات الفقه الإسلامي نفسها (الفقه).

تتمثل هذه النقطة في انتشار فقه الذّمة وتوزعه خلال مدونة القانون الإسلامي. فالمدونة الكبرى في الفقه الحنفي، كتاب المبسوط للسرخسي (ت.١٠٩٠م) يجمع وفقاً للعرف الساري قوانين تتعلق بالزواج في كتاب النكاح ويعقد المؤلف أحد الفصول لنكاح أهل الذمة[2]. أما كتاب البيع للسرخسي فيحوي، مثلما هو الشأن في الفقه الإسلامي، «باب في بيوع أهل الذمة»[3]. وتظهر الأحكام المتعلقة بالذميين كذلك في فصول تتعلق بقانون العقوبات. الفصل المتعلق بقطاع الطريق في كتاب الحدود يبدأ معلناً «وإذا قطع قوم من المسلمين أو من أهل الذمة على قوم من المسلمين أو من أهل الذمة الطريق... قال يقطع الإمام أيديهم اليمنى وأرجلهم اليسرى من خلاف أو يصلبهم إن شاء»[4].

---

١) ابن أبي شيبة، مصنف في الحديث والآثار، نشر سعيد اللحام، بيروت، 1989.

٢) السرخسي، المبسوط، القاهرة 1906-1913, 5: 38-48

٣) السرخسي، المبسوط، 139-130 :13.

٤) نفسه، ج 9 ص 195.

وإذا ما أفردت مدونة قانونية إسلامية إحدى المجموعات الذّمية، فإنّها عادة ما تكون مجموعة المسيحيين، الذين كانوا أكثر حضوراً خلال القرون التي كان فيها الفقه الإسلامي في مرحلة التكوين. وتُفرد المباحث الفقهية الزرادشتيين المجوس بالعربية بسبب توجههم الظاهر إلى عبادة وثنية للنار ولافتقادهم كتاباً موحى. هذه الملاحظات حول كيفية تصور الفقه الإسلامي للوضع القانوني لغير المسلمين توضّح ما عنيته حينما قلت إنّ الفقه الإسلامي لا يحتوي تركيزاً خاصا على اليهود. فانطماس معالم «قانون الطائفة اليهودية» وراء فئة «قانون الذمة» يمثل فرقاً مميزاً بين المقاربة الإسلامية والمسيحية للوضع القانوني لليهود. إذ لا يُفرد الإسلام اليهودَ كمجموعة تحتاج إلى مجموعة خاصة من القوانين.

ثمة مقابلة أخرى مهمّة مع العالم المسيحي وهي أنّ الإسلام التقليدي لا يعرف تفريقاً بين القانون الدّيني والقانون الدنيوي، بين قانون الدولة وقانون «الكنيسة». وهذا يرجع إلى العصور الأولى للسياسة الإسلامية. فقد بدأ محمد مهمته كرجل دين رسولاً مُبشّراً برسالة. ولكنّه سرعان ما تحوّل مؤسساً لجماعة دينية سياسية سماها «الأمة». «فدور محمد كنبي في جماعة أسسها هو بنفسه قد تضمن بالضرورة وظيفة المشرّع والمنفذ والقائد العسكري للأمة»(1). كما أنّ التشريعات التي حكمت نظرياً فعل اليهود ومعاملتهم (وكذلك المسيحيين) قد استندت إلى قوانين معروفة ترجع في أغلبها إلى «الشريعة» - القانون المقدس للإسلام - وتُطبق من قبل سلطة وحيدة، سواء أكانت سلطة الخليفة أو السلطان أو الأمير من خلال قضاته المُعَيَنِين.

---

(١) F. E. Peters, Children of Abraham: Judaism, Christianity, Islam (Princeton, 1982), 62.

إنّ قانون الطوائف اليهودية في العالم المسيحي المتصفِ بالازدواجية بين الزّمني والكنسي والمتصف بتطبيقه الاعتباطي المتكرر، يسمح بدراسة تقارنه بالاطراد والثّبات النّسبي الذي تحلّى به القانون الإسلامي لأهل الذمة. أجَلْ، لقد مارس بعض علماء المسلمين المتشددين ضغطاً على السّلاطين خاصة في القرون الوسطى المتأخرة. بيد أنّ غاية هؤلاء العلماء كانت أساساً تطبيق التقييدات العَريقة التي وقع تجاهلها باستمرار لإبداع تقييدات جديدة أشدّ منها. هذه العوامل التي يمكن تقدير تميّزها إذا ما قُوبلت بالقانون الزّمني في المسيحية الغربية، قد امتازت باتساق أكبر مما ولّد شعوراً قوياً بالأمان للأقليات الدينية الدائرة في فلك الإسلام.

العهدة العُمَريّة

يستقي قانون الذّمة أهم سماته من وثيقة تُعرف بالعهدة العمريّة وهي عبارة عن ميثاق ثنائي يتعهد فيه غير المسلمين بمجموعة من الأحكام التمييزيّة مقابل الحماية(١). ورغم نسبته إلى الخليفة الثاني - عمر بن الخطاب الذي حكم من ٦٣٤ إلى ٦٤٤م أي أثناء الموجة الأولى من الفتوحات الإسلامية خارج الجزيرة العربية - فلا يوجد أيّ نصّ لهذه الوثيقة يمكن التأريخ له في فترة سابقة عن القرن العاشر أو الحادي

(١) Kenneth Stow ("Hatred of the Jews or Love of the Church: Papal Policy Toward the Jews in the Middle Ages," 80-81).

وهو يقترح أن البابوية كان لها نفس العلاقات الثنائية مع اليهود، خاصة منذ قانون الطائفة اليهودية الذي أصدره انوسنت الثالث Innocent III سنة 1199. لكن ستو في ملحقه يدعي أن شرطاً من الشروط وقع أخذه من العهدة العمرية. هذه الفرضية - وخاصة ما يتعلق بالاقتراض النصّي من العربية إلى اللاّتينية - هي محل شك بالنسبة لي.

عشر[١]. أما الشروط نفسها فقد تأتت من مبادئ التقاليد القبلية ما قبل الإسلام، ومن سوابق رسّخها الرّسول في الجزيرة ومن تأثيرات قانون الرومان الشرقيين والملوك الساسانيين. على وجه أخص، بما أنّ الموجة الأولى من الفتوحات خارج الجزيرة العربية قد تضمنت جزءاً كبيراً من الإمبراطورية الرومانية الشرقية، فإنّ القانون البيزنطي الروماني للطائفة اليهودية قد كان له تأثير ملموس في محتوى قانون الذّمة الإسلامي[٢].

لقد تبنّى الإسلام الاعتراف الفارسي - الروماني - الإغريقي والمسيحي - الروماني باليهودية ديناً شرعياً. أجل، لقد ذهب الإسلام، نوعاً ما، في هذا المنحى شوطاً متقدماً. فالقرآن كان قد قرّر أنْ «لا إكراه في الدّين»[٣]. فبينما يمكن أن يصحّ أنّ هذه الآية قد حُمِلت على الوصفيّة فحسب، بمعنى أنّه لم يكن من المعقول انتظار أن يؤمن الكفّار المعاندون بالإسلام، فإنّ المسلمين المتأخرين قد فهموا النّص على أنّه أمرٌ بالتّسامح الدّيني وإثباتٌ لحق الاختلاف[٤].

لقد أسس محمد سابقة أخرى في التسامح الدّيني في دستور

(١) أهم نسخة من هذه الوثيقة توجد في مؤلف لابن القرن الثاني عشر الطرطوشي بعنوان سراج الملوك، القاهرة، 1872, 229-230، (القاهرة، 1935)، 252-253. ترجم إلى الإنجليزية في Bernard Lewis, Islam: From the Prophet Muhammed to the Capture of Constantinople (New York, 1974), 2:217-219؛ وكذلك ترد عند Stillman, Jews of Arab Lands, 157- 158.

(٢) يلفت فتال الانتباه إلى التوازي بين القانونين المسيحي والإسلامي من خلال Le statut légal des non-Musulmans en pays d'Islam ساعياً من خلال ذلك إلى بيان أن المسيحية كانت بدورها تقوم على تمييز كفارها.

(٣) Rudi Paret, Sura 2, 256

(٤) Toleranz oder Resignation?" Der Islam 45 (1969), 299-300. قارن بـ: Lewis, The Jews of Islam, 13.

المدينة، ميثاقه مع العرب وبعض يهود المدينة الذي ضمِن الاستقلال الدّيني لهم[١]. نعم، لقد ضيّق الرسول بشدّة فيما بعدُ على اليهود كردة فعل على عدائهم واستهزائهم، بيد أنّ هذا التصرف لم يكن هو السُّنة في معاملته لغير المسلمين. فمواثيقه مع اليهود أو المسيحيين القاطنين بواحات ومدن أخرى في الجزيرة العربيّة قد ضمِنت لهم الأمان مقابل ضريبة سُميت جزية، وهو أمر لم ينقطع[٢].

وبعد وفاة الّرسول، فإنّ عدداً من المواثيق التي أُبرمت خلال الفتوحات في جنوب غربي آسيا وعلى طول الساحل الجنوبي للبحر الأبيض المتوسط قد مَنحت ضمان الحماية للأشخاص وممتلكاتهم بما في ذلك دُور العبادة وحريّة الممارسة الدينية. فالواجب الديني بحماية الذميين المهزومين يتردد في الحديث النبوي. فليس من الغريب إذن أن نجد قولاً منسوباً إلى الخليفة عمر وهو يُحتضر متوجهاً بالقول إلى من سيليه خليفةً «أوصي الخليفة من بعدي بأهل الذمة خيراً، وأن يوفي لهم بعهدهم وأن يقاتل من ورائهم، وألا يكلفوا فوق طاقتهم»[٣].

مثلُ هذه الضمانات الأساسية بالحماية تماثل تلك القوانين التي كانت سارية على اليهود القاطنين في الأراضي البيزنطية قبل الفتح الإسلامي. فقانون جوستنيان وهو مصدر القانون في الإمبراطورية الرومانية الشرقيّة قد استُمد من قانون ثيودوسيوس[٤]. وبعد الفتح

---

١) انظر الفصل الثاني.

٢) هناك تلخيص جيد للعلاقة بين محمد واليهود في Stillman, The Jews of Arab Lands, 3-21.

٣) البخاري، صحيح، كتاب الجهاد، وهو يعبر بصدق عن موقف الإسلام المبكر من اليهود والمسيحيين.

٤) CJ 1.9.14 (= CTh 16.8.21), Linder, The Jews in Roman Imperial Legislation, no. 46; CJ 1.11.6 (= CTh 16.8.27; 16.10.24), Linder, no. 49.

العربي ولمدة عقود فانّ أغلب العمّال الرّسميين قد بقوا من المسيحيين المحليين ذوي الدراية بالأمور الإدارية (على العكس من المسلمين). وفي الفترة الأموية (٦٦١ - ٧٥٠م) وعندما كانت عاصمة الخلافة دمشق، فقد كان من مصلحة المسيحيين العاملين في الإدارة الإسلامية أن يدافعوا عن مزايا حِمائيةٍ تُوجد في القانون المسيحي الروماني للطائفة اليهودية لإخوانهم المسيحيين المحرومين.

إنّ امتيازات معاهدات الفتوحات قد توقفت على دفع الجزية التي فُهمت على أنّها ضريبة سنوية على الرأس أي ضريبة على الشخص لا على الجماعة. فالجزية هي التقييد الوحيد المتعلق بغير المسلمين التي ذُكرت تصريحاً في القرآن. «قاتلوا الذين أوتوا الكتاب... حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون» (التوبة: ٢٩). فالكتابات الفقهية والتفسيرية تبيّن أنْ لا أحدَ كان يعلم يقيناً دلالة الكلمات الأربع الأخيرة. فمُعظم التفاسير تجعل الكلمات «وهم صاغرون» دالة على حالة الإذلال التي يتصف بها غير المسلمين مراعاة للمعنى الأصلي للجذر (ص، غ، ر) المتضمن لمعاني «التحقير والإصغار». ومن هنا جاء مصطلح «الصّغار» الذي جمع جميع صور الإذلال في قانون الذمة في الإسلام والذي يُردَف عادة بالعبارة الأقل قانونية «الذل».

إنّ العبارة الأكثر إشكالية «عن يد» لتثير الفهمين المتشدد والمترفق في الشروح وكتب الحديث والفقه. وتذهب بعض التفاسير المتشددة على سبيل المثال، إلى أنّهَ على غير المسلم أن يجعل يده أسفل من يد جامع الجزية مُقرًّا في مراسمِ ذلك بصغاره وتبعيته، أو أنّ جابي الجزية يجب أن يصفع رقَبَة الذمي بيده عند الدّفع. ووفقاً لوجهة نظر مترفقة، فإنّ عبارة «عن يد» تعني حسب استطاعته المادية وهو موقف ذو وجاهة

وقد طُبق في بعض جهات الإمبراطورية الإسلامية في شكل جدول يُراعي الوضع المادي للذمي. وثمة حديث في شأن الذمي الذي لا يستطيع دفع الجزية يورد العبارة الرحيمة (قلما يحتاج إليها)

يستأنى به حتى يجد فيؤدي، وليس عليه غير ذلك، فإن أيسر أخذ لما مضى، فإن عجز عن شيء من الصلح الذي صالح عليه وضع عنه، إذا عرف عجزه، ويضعه عنه الإمام[١].

وإذا ما صحّت الآراء الإسلامية القروسطية في شأن هذا النصّ، فإنّنا يجب أن نختم بالإقرار أنّ القرآن نفسه لا يأمر بإذلال الذّمي عند دفع الجزية[٢]. بيد أنّ الآية في نظر المسلمين المتأخرين قد احتوت رخصةً واضحة لإذلال الذمي عن طريق وسائل تحقيريّة مختلفة. أما بالنسبة إلى اليهود الذين كانوا دون شك عُرضة لمثل تلك الضريبة قبل مجيء الإسلام[٣] فإنّ هذا الأمر قد خفف عنهم وطأة الجزية. وأما بالنسبة إلى

(١) عبد الرزاق الصنعاني، المصنف، نشر حبيب الرحمان العظمي، بيروت 1972، ج6 ص 89 - 90.

(٢) فهم أغلب الباحثين المعاصرين الصعوبة اللغوية في فهم التوصية القرآنية بقرن الإذلال بالاحتفال محبذين الفهم القروسطي الذي يتبع ذلك النوع من التفكير (1). يرى أحدهم أن الآية تصف ببساطة أن الذمي يجب أن يقرّ بصغاره وتبعيته (2). يرى آخر ترجمة الكلمات الأربع الأخيرة من الآية بالتوافق مع الفهم القروسطي لعبارة «عن يد» أنها تدل «عن طيب خاطر وقناعة، ولكن رغم ذلك بصغار»(3) فيما حمل فهم مستشرق ثالث إلى ترجمة كل الصيغة بالتعالق مع الفكر القانوني ما قبل إسلامي وبالنظر إلى السياق الألسني.
وقد ظهر النقاش المهم حول المعنى الأصلي للجملة في مجموعة من الردود في مجلة Arabica ما بين 1962 و1967.

Meir M. Bravmann (Arabica, 10 [1963], 94-95; 13 [1966], 307-314; 14 [1967], 90-91, 326-327); Claude Cahen (Arabica, 9 [1962], 76-77; 10 [1963], 95) & M. J. Kister (Arabica, 11 [1964], 272-278).

(٣) كان هناك نوع من الجزية في البلاد التي فتحها الإسلام يجمع من العوام رغم أن الطبقات=

المسيحيين القاطنين في بيزنطة (والزرادشتيين في فارس) الذين كانوا مَعفِيين منها، فإنّ الضرائب المالية الإسلامية قد كانت صفعة قويّة.

فقد طلب العرب في مواثيق الفتوحات من السّكان المغلوبين أن يلتزموا بالولاء والعون لحكّامهم الجدد. هذا الاشتراط المُضمن في العهدة العُمريّة تفسره الحاجة الاستراتيجية للفاتحين. فالجيوش العربية وهي تشقّ طريقها وسط ميادين غير معهودة، قد احتاجت أشدّ الاحتياج إلى تعاون السّكان الأصليين وحسن نيتهم ولم تكن لتغفر لهم التواطؤَ مع العدو[١].

شكل العهدة

إنّ العهدة العمرية، وهي نتيجة تطورات تراكمية أساسها سيرة محمد واحتياجات الفتوحات وتأثير القانون المسيحي الروماني للطائفة اليهودية، تبدو للوهلة الأولى ذات شكل غامض[٢]. وتتخذ شكل رسالة من المسيحيين المغلوبين إلى الخليفة عمر يتعهدون فيها بمجموعة من التقييدات مقابل وعد بالأمان[٣]. فـ«أجابهم عمر إلى ما طلبوا» ولكنه زاد

=المحظوظة قد جرى استثناؤها عادة. انظر: Daniel C. Dennett, Conversion and the Poll Tax in Early Islam (Cambridge, Mass., 1950), 5, 28, 32-33, 54, 68. David Goodblatt, "The Poll Tax in Sasanian Babylionia: The Talmudic Evidence," Journal of the Economic and Social History of the Orient 22 (1979), 233-95.

(١) Fattal, Le statut, 18-60. توجد عينة من عهود الفتح مترجمة إلى الإنجليزية في Lewis, Islam, vol. i, 228-241.

(٢) جرت مناقشة تفصيلية للوثيقة في عملين أساسيين: A. S. Tritton, The Caliphs and their Non-Muslim Subjects: A Critical Study of the Covenant of 'Umar (1930; reprint London, 1970), and Fattal, Le statut.

(٣) يعني الأمان هنا «السلوك الآمن».

شرطين. ويواصل كثير من الباحثين مشاطرة رأي ترتون Tritton المشكّك المنشور قبل أكثر من ستين عاماً، حول نسبة النّص إلى الخليفة عمر وزمانه. ويبدو أنّ السّبب الرئيس لشك ترتون أهونَ من الاعتبارات المذكورة في بداية الفقرة[١].

فقد أعاد الباحث الألماني ألبرشت نوث Albrecht Noth فتح النقاش حديثاً حول العهدة العمرية. إذ يرى نوث أنّ كثيراً من الشروط العمرية ترجع أصولها إما إلى مواثيق الفتوحات أو أنّها تعكس واقع علاقات المسلمين بغيرهم إبّان الفتوحات[٢].

ويؤكد نوث أنّ العبارات لم تكن تحمل في الأصل غاية التمييز الظاهرة بقوة في نصّ العهدة كما وُجدت في مرحلة تالية. بل إنّ عدداً من الشروط قد صيغت لحماية هوية الفاتحين العرب الهشة. ولأنّهم قد واجهوا أغلبية ساحقة من غير المسلمين، فإنّ الفاتحين قد وضعوا إجراءات هدفت إلى تمييز أنفسهم عن رعاياهم[٣].

يمكن أن نضيف إلى هذا ما يلي: إنّ الشكل الأدبي للعهدة - رسالة إلى خليفة من الرعايا المهزومين، وهو ما جعل ترتون وغيره ممن جاء بعده شديدي التشكك في نسبتها - يصبح أقلّ غموضاً إذا ما نظرنا إلى الوثيقة على أنّها نوع من التوسل من المهزومين يَعِدون بالخضوع مقابل

---

١) «ليس من المجدي بالنسبة إلى شعب مهزوم أن يقرر شروط اندماجه في عهد مع المسيطرين» .Tritton, The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects, 8

٢) لم يجد ترتون أي شبه حقيقي بين العهدة العمرية والعهود القصيرة والبسيطة التي ترويها كتب التاريخ العربية.

٣) Noth, "Abgrenzungsprobleme zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen: Die 'Bedingungen 'Umars (as-surut al-'umariyya)' unter einem anderen Aspekt gelesen," Jerusalem Studies in Arabic and Islam 9 (1987), 290-315.

عهد بالحماية (أمان أو ذمة). فعادة ما تكون التشريعات الإدارية في السّلطة الإسلامية ناتجة عن إجابة على توسلات إما من أجل إنصاف من مظالم أو لإقرار امتيازات[1]. ولذلك يمكن أن تُفهم العهدة العمرية على أنّها ثمرة مواثيق الفتوحات (وهو موقف نوث) ولكنّها تحولت إلى قالب رسالة توسلية. فأسلوبها الترسلي epistolary style، الذي قد يكون الشّكل الأوّل لرسائل التوسل عند العرب، كان قد زُخرف فيما بعد بجزئيات ممارسة تراكمية من القرون الأولى لعلاقة المسلمين بالذميين[2].

تشير كلّ نسخ العهدة العمرية فعليّاً إلى المسيحيين كما أن عديداً من التقييدات الدّينية تحيل فقط على الطقس المسيحي. فلا شكّ أنّ ذلك راجع إلى كون المسيحيين في زمن الفتوحات قد مثّلوا أغلبية السّكان وكذلك كانت السّلطة الحاكمة في الإمبراطورية الرومانية الشرقية، هناك حيث أسس الحكم العربي الأول، الأمويون، عاصمته. بيد أن شروط العهدة قد طالت عملياً اليهود كذلك.

---

(١) أهم عمل حول أدب التوسل وشكل اللوائح في الإسلام هي أعمال:
S. M. Stern, "Three Petitions of the Fatimid Period," Oriens 15 (1962); "Petitions from the Ayyubid Period," BSOAS 27 (1964); "Petitions from the Mamluk Period (Notes on the Mamluk Documents from Sinai)," BSOAS 29 (1966); and Fatimid Decrees (London, 1964).

(٢) يرى صموال شترن أن التوسلات في القرون الأولى للإسلام كانت «ببساطة في شكل رسائل» Stern, "Three Petitions of the Fatimid Period," 189.
أما جيوفري خان Geoffrey Khan فيرى أنّ «الوثائق العربية التي احتفظ بها... يمكن فهمها كتوسلات» منذ سجديانة Sogdiana منذ بداية القرن الثامن - قد كان لها شكل يتطابق كثيراً مع شكل الرسائل الأموية التي كتبت في مصر واحتفظ بها في مجموعة بابيروس papyrus collections "Geoffrey Khan, "The Historical Development of the Structure of Medieval Arabic Petitions," Bulletin of the School of Oriental and African Studies 53 (1990), 8.

ترجع العهدة العمرية في اشتراطها الأول صدى القانون المسيحي الرّوماني للطائفة اليهودية القاضي بأنّه لا يحق لغير المسلمين بناء بيوت جديدة للعبادة أو حتّى تجديد ما خرب منها[١]. ولو طُبق هذا الإلزام بشدة لأفضى إلى تحديد شديد لنمو الجماعات غير الإسلامية. ويبدو أنّ هذا الالتزام الصريح في العهدة العمرية قد توجه بمرّ الأيام نحو هذا التشدد. فالتنظيمات المتعلقة بدُور العبادة لا يبدو أنّها شغلت الخلفاء الأوائل البتة. كما أنّ عددا منهم في الحقيقة قد سمح للذميين ببناء دور جديدة[٢]. فحضور المعابد والكنائس في المدن «الجديدة» ما بعد الفتح مثل الكوفة أو القاهرة يدلّ بقوة أن اليهود والمسيحيين قد نجحوا في التحايل على القانون. ويبدو أن الخليفة الأموي التقي عمر بن عبد العزيز ٧١٧ - ٧٢٠ كان أوّل من حرّم معابد جديدة للصلاة. وبعد ذلك، تذكر المصادر التاريخية حوادث الأمر بهدم صوامع أو كنائس أو بتحويلها إلى مساجد، وأخبار الغوغاء يحثها رجال الدين على مهاجمة البنايات الدّينية (خاصة في القرون الوسطى المتأخرة)، دون أن ننسى فترات سمحت فيها السّلطات بإصلاح البنايات الدينية[٣].

ومع اهتمام السّلطات الإسلامية المتقطع بتطبيق القانون حرفياً في شأن بيوت عبادة الذّميين، فإنّ الفقه الإسلامي قد وضع التعليقات حول التحريم القطعي بطرق معقدة. إلا أنّ ثمة استثناءات قد ظهرت. فقد

---

(١) بالخصوص ليس «للمسيحيين» أن يبنوا «أديرة أو كنائس أو صوامع الرهبان والراهبات».
Fattal, Le statut, 174ff.

(٢) Ibid., 180ff.

(٣) Ibid., 185ff.

أصبح المقياس الذي بموجبه يسمح ببناء بيوت العبادة، هو وضع المدينة زمن الفتوحات. وقد ميّزت فروق بسيطة في الرأي كُلاً من المذاهب السّنية الأربعة(١). إذ يعالج الفقيه السُّبكي في رسالتين له كتبهما في منتصف القرن الرّابع عشر مسألة بناء دور العبادة وإصلاحها بتدقيق كبير(٢). وثمة عدد كبير من هذا النوع من الكتابات في القرون الوسطى المتأخرة. فليس من العجيب إذن أن تخصَص كتاباتٌ فقهية مستقلة لوضع دور عبادة الذميين، إذ مثّلت هذه أكثر مظاهر الحياة الدينية لغير المسلمين جلاء، ومن ثمة هدفاً طبيعياً للشكاوى.

وقد أجمل الفقيه الشيخ الدّمنهوري المصري في القرن الثامن عشر المذاهب المختلفة في هذا الموضوع، وهو يجيب عن سؤال حول وضع كنائس القاهرة. فقد أوضح أنّ المذهب الحنفي قد أجاز بناء دور العبادة في مدن غير المسلمين التي فتحت سلماً إذا ما كان البلد لسكانه الأصليين وأن يكونوا قد دفعوا الخراج. أما إذا كانت شروط الاستسلام تعتبر الأرض للمسلمين وتفرض الجزية على السكان الأصليين فإنّ أماكن عبادتهم لم تُقرّ(٣). فإصلاح بناء مسموح بوجوده إذا ما خرب أو

(١) يخصص ابن قيم الجوزية فصلاً طويلاً لهذا الموضوع ضمن تعليقه التحليلي الطويل للعهدة العمرية. انظر أحكام أهل الذمة ج 2 ص 716-665.

(٢) Seth Ward, "Construction and Repair of Churches and Synagogues in Islamic Law: A Treatise by Taqi al-Din 'Ali b. 'Abd al-Kafi al-Subki" (Ph.D. dissertation, Yale University, 1984); idem, "Taqi al-Din al-Subki on Construction, Continuance, and Repair of Churches and Synagogues in Islamic Law," in Studies in Islamic and Judaic Traditions II, ed. William S. Brinner and Steven Ricks (Atalanta, Ga., 1989), 169-188.

(٣) Moshe Perlmann, ed. and trans., Shaykh Damanhuri on the Churches of Cairo (1739) (Berkeley, Los Angeles, London, 1975), 18-23.

انهار ذاتياً قد سمح به بشرط أن لا يظهر كبناء «جديد». فمواد بنائه يجب أن تكون مطابقة لمواد البناء الأصلي[١]. وحسب ظاهر الفقه الإسلامي، فإنّ كنائس القاهرة كان يجب أن لا يُسمح ببقائها؛ بيد أنّ نصّ الدّمنهوري، ولا غرابة في ذلك، لم يؤد إلى هدمها[٢].

يؤكد السّبكي أنّ الادعاء ضد بيوت العبادة يجب أن يوافق موقف الفقه الإسلامي في ما يخص الملكية والأقضية[٣]. وتُثبت المصادر التاريخية والتوثيقية ذلك. ففي سنة ١٠٣٨ مثلا اتُّهم يهود القاهرة القديمة (الفسطاط) بامتلاك كنيسة «حديثة البناء». فاستُدعي رئيس اليهود أمام القاضي حيث طلب منه إثبات أقدمية الكنيسة. ولكي يثبت موقفه جلب هذا الأخير عدد كبيراً من المسلمين شهدوا أن الكنيسة قديمة ولم تبن حديثاً. فما كان من القاضي إلا أن أصدر حكماً، استناداً إلى التحريات والوقائع، وجعل رأيه مُلزِماً، فأُنقذت الكنيسة. ومن حسن حظ المؤرخين أن الطائفة اليهودية بالقاهرة قد احتفظت بهذا الحكم القانوني في أرشيفها، لكي تقدمه دليلاً على قِدم الكنيسة إذا ما طُرح السؤال مرة أخرى[٤].

أما المثال الثاني فيرد من مصر في القرون الوسطى المتأخرة ويبيّن الأمر المعهود، وإن لم يكن من السهل، المتمثل في الترابط المعيش modus vevendi بين الذميين والسّلطات الدّينية والقانونية الإسلامية حول

---

(١) Perlmann, Shazkh Damanhuri 25-26.

(٢) تأسست القاهرة سنة 969.

(٣) Ward, "Construction and Repair of Churches and Synagogues".

(٤) Richard Gottheil, "An Eleventh Century Document Concerning a Cairo Synagogue," Jewish Quarterly Review, o.s. 19 (1906-1907), 467-539; also translated in Stillman, The Jews of Arab Lands, 189-191.

وضع بيوت العبادة. وتتفق المصادر التاريخية الإسلامية والوثائق اليهودية (الجنيزة) في إيراد قصة لافتة للانتباه حول كنائس القاهرة سنة ١٤٤٢. فقد اكتشفت هيئة من السلطات الدّينية الإسلامية، أثناء تفتيشها الدوري عن دلائل لترميمات غير قانونية، نقشاً عربياً يكاد يكون مطموساً تماماً على المنبر. فقرأوا العبارة «أحمد» و«محمد» وهما إسمان للرّسول فانتهوا إلى أنّهم قد اكتشفوا حادثة كفر عظيم - اليهود يدوسون إسم مؤسس الإسلام. حتى في هذه الفترة المتأخرة من تصاعد الاضطهاد على السكان غير المسلمين، فإنّ القضاة والمحتسبين قد واصلوا تحقيقهم ومحاكمة ثلاثة يهود متهمين بنزاهة عالية. وفي نهاية الأمر، وبعد الاقتناع بأنّ الجماعة ككلّ لم تكن متورطة في هذه الجُنحة، أمر القضاة بأن لا يُهدم سوى المنبرُ؛ولم يحصل أي ضرر إضافي للبناء. ولم يُتبَعْ الحدث بنوع من العقاب الجماعي الذي كان يمكن أن يحصل دون شك في أي مدينة ألمانية في الفترة نفسها إذا ما «اكتشف» حادث يهودي معاد للمسيحية حقيقياً كان أم «مصطنعاً». فلم يُعاقب علناً سوى من ثبت عليه الجرم من المجرمين[١].

لقد كانت الطائفة اليهودية منشغلةً آنئذ بأمر داخلي جلل وهو سوء تصرف رئيسها. وقد دعّم اليهود، في رسالتهم التوسلية (في وثائق الجنيزة) إلى السلطان المملوكي الذي يسألونه فيها أن يُزيح هذا الرّجل من منصبه ويستبدله بسلفه «ذي الشرف» في المنصب، موقفهم بالإشارة إلى رئيسهم الفاسق زاعمين ضلوعه في حادثة المنبر!

(١) قضى منهم اثنان بسبب الجروح فيما اعتنق واحد أو ربما إثنان الإسلام.

حتى ولو كان هذا العنف ضد الذميين تحت السيطرة، فإنّ ذلك يثبت أن خرق العهد بين الذميّ وسيّده المسلم قد يؤدي إلى مخاطر. فالاكتشاف الذي حصل في إحدى الكنائس القاهرية سنة ١٤٤٢ قد أدى بالسلطات الإسلامية إلى تفتيش دور عبادة أخرى. وقد أثار هذا خوفاً كبيراً بين جماعات أهل الذمة. فقد وقعت عديد الكنائس تحت التحري مثلما وقع بالنسبة لبيت يهودي من القرّائين Karaite قد حُوّل إلى بيتٍ للعبادة. وفي النهاية اسْتدعي رؤساء اليهود (القرّاء والرّبان Rabbanite) والسّامريون وعدد من مختلف قادة المسيحيين أمام قاضٍ مسلم وطلب إليهم تجديد التزامهم بالشروط العمرية الشريفة[١].

الإظهار العام للتدين

تتعلق بعض شروط العهدة العمرية بالإظهار العام للتدين. فلكي يحافظ الإسلام على أفضليته سعى إلى التقليص من المظاهر العلنية للدين الذّمي. لقد كان الشاغل الأهم هو المسيحية أكثر من اليهودية إذ كانت المسيحية الشّرقية تمارس كثيراً من طقوسها في العلن. وتمثل هذه خلفية للشروط العمرية كالتي تمنع من إظهار الصليب والكتب المقدسة في الطرق والأسواق، وتمنع دق النواقيس خارج جدران الكنيسة وتمنع الذميين من رفع أصواتهم عالياً أثناء تأدية طقوس العبادة أو أثناء تشييع الجنائز. فقد كان على المسيحيين أن يمتنعوا عن المراسم العلنية يوم أحد السّعف Palm Sunday وعيد الفصح. ولأنّ الإسلام قد اعتبر

(١) Mark R. Cohen, "Jews in the Mamluk Environment: The Crisis of 1442 (A Geniza Study)," Bulletin of the School of Oriental and African Studies 47 (1984), 425-448.

ـمسيحية قد وقعت في الشرك، فإنّ هذا الأمر كان يمكن أن يجعل المسلمين أكثر تشدداً في تطبيق الشروط المذكورة آنفاً[١].

يبدو كذلك أنّ هذه التحديدات لم يكن لها سوى أثر بسيط على اليهود. ونجد في المصادر التاريخية العربية حوادث عديدة أُمر فيها المسيحيون بالكفّ عن بعض الاحتفالات والطقوس ولا توجد إلا إشارات قليلة إلى اليهود[٢]. يعود ذلك جزئياً إلى كون الطقوس اليهودية يُقام أغلبها في الداخل ولم تحو عناصر يمكن للإسلام اعتبارها شركاً. أضف إلى ذلك أنّ قروناً من الحذر أن تقع أصوات صلاتهم في أذان المسيحيين أو أن يظهروا علناً أيام أعياد الفصح قد هيأ اليهود لقبول تقييدات المسلمين باتزان. (الطقس الديني الوحيد الذي يقام في الخارج والذي سبب لليهود مشاكل هو ما لم يكن من الممكن تجنبه: تشييع الجنائز)[٣].

يحتوي القانون الروماني المسيحي للطائفة اليهودية نظرياً على هذا الشرط الموجود في العهدة العمرية إذ يحرّم على اليهود طقس صلب هامان Haman أثناء عيد بوريم (Purim)[٤]. وفي الإطار نفسه يرد فرض القانون الكنسي الرّاجع إلى حدود القرن السادس على اليهود حظراً

---

(١) ابن القيم، أحكام أهل الذمة، ج 2 ص 719.

(٢) Fattal, Le statut, 205-211.

(٣) Goitein, A Mediterranean Society, vol. 2, 285. وانظر الفصل العاشر من هذا الكتاب.

(٤) CTh 16.8.18, The Theodosian Code, trans. Pharr, 469. هامان هو عدو السامية الوقح في كتاب استر وهو الذي خطط لقتل كل يهود فارس وقد نتج عن ذلك شنقه وأبناؤه. وقد اعتقد المسيحيون خطأً فاعتبروا المشنقة والصورة خلال أعياد البوريم «اشعالاً للنار لحرق شكل مشابه للصليب المقدس نكالة في المسيحية بتفكير حقير». وبذلك فقد حرمت تشريعات ثيودوس الانتهاكات المعادية للمسيحية في هذا الطقس.

للتجوال أثناء عيد الفصح لكي لا «يمشي اليهود، خلافاً للعُرف القديم، علناً في الطرقات والأماكن العامة وكأنهم مسيحيون عاديون، إذ أنهم قد أحبوا أن يروا المسيح مصلوباً، ويحاولوا، من خلال بذاءتهم، أن يُفسدوا على المسيحيين صلاتهم» مثلما كتب البابا انوسنت الثالث[1].

إنّ المقارنة في هذا الصدد بالعهدة العمرية تؤكد فرقاً هاماً بين موقف المسلمين والمسيحيين تجاه اليهودية. فقد شرّعت المسيحية قوانين ضد الإظهار العلني لمظاهر الكفر والتجديف. وقد مثّلت هذه المظاهر تحدياً لصدق الدّين المسيحي. أما الإسلام الأقل ديالكتيكية من المسيحية في علاقته بالأديان التوحيدية السّابقة، فقد اهتم بالتطبيق العلني للطقوس اليهودية وخصوصاً المسيحية، ليس ذلك بسبب الكفر وإنما بسبب أنّ الإسلام أراد أن يُبقي اليهود والمسيحيين في مرتبتهم الدنيا التي يستحقونها. ونخلص من ذلك إلى أنّ عامل المرتبية hierarchy قد كان الدّافع الأقوى للتفكير الفقهي الإسلامي أكثر من العامل الثيولوجي[2].

تبديل الدين ودخول الذّميين في الإسلام

إضافة إلى النّهي عن الاحتفالات الدّينية فإنّ العهدة العمرية تأمر غير المسلمين أن لا يضيّقوا على إخوانهم في الدّين الذين يريدون اعتناق الإسلام. هذا الشرط الأخير يستدعي القانون الروماني المسيحي للطائفة اليهودية: «لا يُسمح لليهود أن يعترضوا على أي شخص قد تحوّل من اليهودية إلى المسيحية أو أن يتهجّموا عليه بأية عبارة مشينة»[3]. ولكنّ

(١) Simonsohn, *Apostolic See and the Jews*: History, 467.

(٢) انظر الفصل السادس.

(٣) CTh 16.8.5, The Theodosian Code, trans. Pharr, 467.

السّياق كان مختلفاً. فقد كافحت المسيحية بقوّة من أجل أن تمنع معتنقيها الجدد من الارتداد إلى اليهودية وهو الأمر الذي كان له الأثر البالغ في ثقة المسيحية بنفسها. فالانقلاب من المسيحية إلى اليهودية يمثّل ضربة أيديولوجية لمبدأ المسيحية الذّاهب إلى أنّ اليهودية قد «ماتت» ساعة ميلاد المسيحية. لكنّ الشرط المضمن في العهدة العمرية لا يهتم بالتحول عن الدين. فالإسلام بتأكيده على أفضليته قد حرّم التحول إلى أيّ دين سواه.

علامات التميز والإذلال

تشترط العهدة العمرية على الذّميين، كجزء من إذلالهم، أن يقفوا عند حضور المسلمين فيما يبقى الأخيرون جالسين. وعلى الذميين كذلك أن يبيّنوا دونيتهم بالتوقف عن اتخاذ السروج وألا يحملوا السّلاح[1]. وتفرض العهدة كذلك على الذّميين أن لا يبنوا بيوتاً أكثر من بيوت المسلمين ارتفاعاً.

وثمة جملة أخرى من الشروط كان يتوجب على الذّميين أن يقبلوا بها وهي ترمي إلى تمييزهم عن المجموعة المسيطرة. فعليهم أن يتكلموا بطريقة مختلفة عن طريقة المسلمين (والمعنى المقصود بهذا مبهم)، وأن يتجنبوا الألقاب الفخرية (الكنى التي تبدأ بـ«أبو») وأن يتجنبوا النقوش العربية على خواتمهم، وأن يتخذوا زياً مغايراً. فالاشتراط بأن يلبسوا لباساً مغايراً للباس المسلمين يبدو أنّه هو مصدر القانون المسيحي الذي ظهر أولاً في قوانين المجمع المسكوني الرّابع سنة ١٢١٥[2]. أما السّبب

(١) يعتبر ركوب الجواد رمزاً من رموز الشرف.
(٢) Canon 68.

الأساسي لهذا الأمر في العالم المسيحي فهو الرّغبة في منع العلاقات الجنسية بين المسيحيين واليهود. وقد كان تطبيق هذا القانون من قبل الحكام الدنويين متدرجاً ومتفاوتاً. وحيثما لم تُستبدل «الشارة اليهودية» بغرامة مالية، فإنّها قد أدت إلى التأكيد على كونهم غرباء وجعلهم أكثر عرضة للعنف من قبل العامة.

إنّ الحيثيات التي أحاطت بمنشأ القانون الذي يأمر الذّميين بتمييز أنفسهم في اللّباس تختلف بوضوح عن بعضها بعضاً[١]. وكما لاحظ ترتون فإنّ السّكان غير المسلمين للبلاد المفتوحة كان يمكن في البداية

---

(١) في النقاش التالي أجملت محتوى ورقة كتبتها حول لبس الغيار بالنسبة إلى غير المسلمين. اما ما كتب حول قوانين اللباس فتتضمن Ilse Lichtenstadter, "The Distinctive Dress of Non-Muslims in Islamic Countries" Historia Judaica 5 (1943), 35-52; Tritton, The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects, chapter 8; Fattal, Les gal des non-musulmans en pays d'Islam, 96-112; and the overlookedىstatut l but important article by Habib Zayat, "The Distinctive Signs of the Christians and Jews in Islam" (Arabic) Al-Machriq 43, no. 2 (1949), 161-252. أشكر أحد طلبتي، حسن خليليّه، الذي لفت انتباهي إلى هذا المقال. والملاحظ أن فتال لا يشير إليه.

إن فكرة تمييز الفئات المحظوظة من غير المحظوظة عن طريق اللباس قد وجدت في روما القديمة. فقد فرض أغسطس على غير المواطنين لباساً مميزاً لهم وجعل لهم مكاناً خاصاً بهم في العروض الشعبية المسرحية ليميزهم عن بقية المواطنين. فقد لبس المواطنون لباساً أبيض (plebs togata) white toga the وكذلك يذكر لباس للرأس the plebs pileata. أما غير المواطنين فكان لهم لباس ملون ويشار إليهم «بلابسي الأسود» the pullati. وقد أمر أغسطس أيضاً بغرامة مالية على المواطنين الذين لا يظهرون بلابسهم المعروف في الحفلات أو الذين أضاعوه يلاقون بعض العقوبة. وقد وقع تجديد هذه الأوامر حتى آخر عهد الإمبراطورية.

Denis Van Berchem, Les distributions de blé et d'argent a la plèbe romaine sous l'empire (Geneva, 1939), 61.

تمييزهم من خلال لباسهم عن عرب الصحراء الفاتحين[١]. وفي فترة لاحقة، وعندما أراد غير المسلمين تجنب القمع الذي طال وضعهم السياسي وعندما تبنى العرب أنفسهم لباساً أكثر «تحضراً» متبعين عادة تقليد السّكان الأصليين، فإنّ الدّافع إلى ارتداء ما ترتديه الطبقة الحاكمة من المسلمين كان قابلاً للازدياد ومن ثمة أمرُ المسلمين إيّاهم بالكفّ عن ذلك[٢]. يتماشى هذا الاستدلال وشك ترتون في أصالة العهدة العمرية.

إذ يعتقد ترتون وغيره من الباحثين بعده أنّ الخليفة الأموي التقي عمر بن العزيز (عمر الثاني) كان أوّل من فرض أحكام اللّباس على غير المسلمين بما في ذلك اتخاذ الزّنار الشهير[٣]. وبينما يقترح البرشت نوث في مقاله حول العهدة العمرية أنّ تشريع الزّنار (وبتعميم علامات أخرى ظاهرة لغير المسلمين) قد تكون منبثقة عن فترة سابقة بل حتىّ أسبق من فترة عمر الأول ذاته، فانها قد تكون نتيجة ملابسات الفتوحات الأولى. ويذهب نوث إلى أنّ الزّنار (الذي هو، حسب رأيه، اشتقاق من الكلمة اليونانية المستعارة: zonarion)[٤] قد كان في الأساس جزءاً من الزّي

(١) Tritton, The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects, 115.

(٢) يرى لشتنشتادته Lichtenstdater أن «أهم سبب جعل عمر يصدر الأمر بالغيار كان أن يسهل تمييز غير المسلمين عن المسلمين لتجنب الزواج المختلط والعلاقات (الجنسية) بين المسلمين والكفار» (Lichtenstdater "Distinctive Dress" 43), ولكن هذا ليس له ما يدعمه في المصادر الإسلامية. ويظهر أن المؤلف قد وقع تحت تأثير منطق تفكير المجمع اللاتْرني الرابع.

(٣) Tritton, The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects, 116; Fattal, Le statut, 97-98.

(٤) H. G. Liddell and R. Scott, A Greek-English Lexicon, revised and augmented by H. J. Jones (Oxford, 1968), 759 وعبارة زناريو هي تصغير في الإغريقية القديمة لزونا، وقد جاءت إلى اللاتينية «زونا» وهي مرادف للفظ اللاتيني سنغولوم cingulum

العادي للمسيحيين ألحفَ العرب عليهم أن يحتفظوا به علامة مميزة لهم. ويستدل نوث على ذلك بلغة العهدة العمرية نفسها إذ يبدأ شرط الزنار فيها بالوعد المسيحي «ونلتزم أن نلبس على طريقتنا القديمة وأن نشد الزنانير على أوساطنا»[١] كما لاحظ ترتون، ولكن يبدو أنّه لم ير الاستلزامات المترتبة عنها، أنّ الحزام (ويسمى زنّارة zonara وربما يُقرأ زونارة، في سوريا) كان قد لبسه المسيحيون قبل مجيء الإسلام بكثير[٢]. بل إنّه كان مستعملاً وسيلة للتمايز في اللّباس. واستناداً إلى نصّ يرد في التاريخ النسطوري ليسارت Nestorian Chronicle of Seert فإنّ كاثوليكوس النسطوري (رئيس الكنيسة العراقية والايرانية) مارإمّه (Maramma)، الذي مات بعد ثلاث سنوات من الحكم وخلال خلافة عثمان (٦٤٤ - ٦٥٦) قد أمر تلاميذ المدارس بلبس الزّنار كزيّ لتمييزهم عن غيرهم: «وكان أول من أمر الأسكلانيين بشدّ الزنانير على أواسطهم ليتميّزوا بذلك من غيرهم»[٣]. فالزّنار كان نوعاً من اللّباس

(١) Noth, "Abgrenzungsprobleme," 304-305 حول التحول إلى الإسلام يذهب أحد مؤرخ حديث للمسيحية النسطورية إلى أنه عادة ما كان يعبر عنه في المصادر الوسيطة بالعبارة «نزع الزنار» J. M. Fiey, Chrétiens syriaques sous les abbasides: surtout à Bagdad (749-1258) (Louvain, 1980), 88, note 24.

(٢) The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects, 117, in Encyclopaedia of Islam (first edition) article "Zunnar" نوث لم يذكر التعالق مع سوريا.

(٣) Chronique de Séert (Histoire Nestorienne), in Patriologia Orientalis (Paris, 1919), 13:630.
وكان أول من أمر العسقلانيين بشدّ الزنار في أوساطهم ليتميزوا بذلك من غيرهم «وقد حرفت الترجمة الفرنسية عبارة «عن غيرهم» فترجمتها «عن غيرهم من الشباب» des autres jeunes gens فبحسب الهامش، فإن مصدراً يجعل موقف مار امّه Mar Emmeh كاثوليكياً في السنة الأولى لخلافة عثمان. وهو مقطع يسرد أيضاً في:
Zayat, The Distinctive Signs of the Christians and Jews in Islam, 201-202.
وكذلك في مقال ترتون Tritton حول الزنار.

يرتديه السّكان المسيحيون الأصليون في البلاد المفتوحة. فهو لم يكن بالمرة علامة إذلال ولكنه، ولأنّه يُعتبر مواصلة لعادة ترجع إلى عهود ما قبل الإسلام، فإنّ الزّنار قد كان رمزاً لعلو الشأن. يسرد رجل الكنيسة المينوفيزي Monophysite يوحنا أسقف أفسوس Ephesus، وهو الذي عاش في القرن السادس (مات نحو ٥٨٦)، قصةً وقعت أثناء حكم معاصره الإمبراطور البيزنطي تبيريوس الثاني Toberius II. فإثر تمرد بعض الوثنيين، استدعى الإمبراطور العمّال ليسمع سردا للأفعال التي ارتكبها الوثنيون («سواء في الشرق أو في الغرب»): «وأمر بقطع زنّار (السرياني: زونين) من لم يكن حاضراً وأن يُسرّح من وظيفته»[(١)]. وبهذا فإنّ المسيحيين السريان في القرن السادس قد اعتبروا هذا الزنّار نوعاً من اللّباس يمثل مرتبة إذا ما سُلبت من المرء كانت علامة انحطاط.

إجمالا، فإنّ هذا الشاهد وغيره يثبت رأي نوث أنّ الزّنار لم يكن قد اخترعه العرب لكي يميزوا غير المسلمين وإنّما قُصد منه الإبقاء على اختلاف في المظهر الخارجي الذي كان سائداً في زمن الفتوحات. (لقد لبس اليهود كما يبدو الزّنارة في فلسطين ما قبل الإسلام)[(٢)] فقد كانت الغاية، كما يؤكد نوث، هي تعميق الحدود بين العدد الهائل من السّكان الأصليين المغلوبين والأقلية العربية الحاكمة غير المتوجة[(٣)].

(١) Iohannes Ephesini (John of Ephesus), Historiae Ecclesiasticae, Pars Tertia, ed. and trans. into Latin E. W. Brooks (1935; reprint Louvain, 1952), Syriac text, 165, Latin translation, 122-123 (chapter 33). English trans. By R.Payne Smith, The Third Part of the Ecclesiastical Historz of John Bishop of Ephesus (Oxford, 1860), 223.

(٢) انظر مقالي المذكور في هامش (١) ص١٦٧.

(٣) في ما يتعلق بحق الدفاع عن النفس في العهدة العمرية انظر Noth, "Abgrenzungsprobleme," 307-313.

إنّ التشريعات المتعلقة بالملابس الخاصة بغير المسلمين لم تنبثق عن دوافع تمييزية أو تعييرية، ناهيك عن تلك الدوافع التي سعت إلى تجنب التنجس الطارئ عبر العلاقة الجنسية كما كان الحال مع فرض الشارة اليهودية في الغرب المسيحي. فقد ألحّ العرب الفاتحون على أن يواصل المسيحيون ارتداء زيهم التقليدي لكي لا يخطئ العرب في تمييزهم. في الآن نفسه فإنّ التقليد الإسلامي قد أمر العرب بأن لا يتشبهوا بعادات غير المسلمين(١). إلاّ أنّ المسلمين مع حفاظهم على الأمر بـ«خالفوهم» فقد وقع خرقه كثيراً؛ وما التبني التدريجي لكثير من عادات غير المسلمين الأصليين في اللّباس في الإمبراطورية الإسلامية إلا مثال على ذلك.

لم يتم التوسل بقانون اللّباس الإسلامي لتوكيد قانون الذّمة المُذلة إلا بصفة ثانوية أو متأخرة - ربّما في عهد عمر بن عبد العزيز - وحتى عند ذلك، فلم يُطبق القانون إلاّ بشكل متفاوت ومتقطّع. فقد صدر عن الخليفة العباسي المتوكل سنة ٨٥٠ أول مرسوم محفوظ يبين نوع اللّباس التمييزي لأهل الذّمة متضمناً الزّنار(٢). ويبدو أنّ اليهود في العراق العباسية قد التزموا الأمر بلبس الحزام المميز لأهل الذّمة(٣).

---

(١) انظر الفصل الثاني.

(٢) الطيلسان (نوع من البرانس) والقلنسوة (قبعة مخروطية الشكل).
انظر Fattal, Le statut, 101-102; Lewis, Islam, vol. 2, 224 (no. 77). انظر الفصل العاشر أيضاً.

(٣) يتأتى شاهد عرضي من سعدية الفيوم (ت 942م) العالم الشهير ورئيس المدرسة البابلية. ففي تعليقه العربي على بحث بياخوت حول التلمود، وفي القسم المتعلق بانبلاج الصباح (birkhot ha-shahar) يستعمل سعدية الشكل شبه السرياني للزنارة وكذلك الفعل العربي تزنر (يتزنر الزنارة) لتفسير الأمر التلمودي الذي يوصي أنّ على المرء أن يتلو الأمر=

أما في القرون التالية، فإنّ قانون اللّباس مقترناً بالنهي عن ركوب الخيول، قد وقع تجديده بشكل متقطع بعد فترة طويلة حقق الإسلام خلالها تفوقاً ديمغرافياً وهي توحي بعدد المرات التي لم يطبّق فيها القانون[1]. وفي الجنيزة يوجد عدد وفير من الإشارات حول اللّباس وغيرها من الأدلة في الوثائق تدلّ أنّه لم يفرّق بين ملابس اليهود والمسلمين في الفترة الفاطمية وبداية العهد الأيوبي (منتصف القرن العاشر حتى آخر القرن الثاني عشر). على خلاف ذلك، يبدو أنّه كان مستصعباً التمييز بينهما. ولم تطبق المقاييس التمييزيّة باطراد إلاّ في الفترات المتأخرة[2]. وحتّى مع ذلك وخلافاً لما حدث في أوروبا، فليس ثمة ما يدل على أنّ المسلمين - السّنيين منهم على الأقل - قد خافوا الإصابة بالنجاسة بملامسة اليهود والنصارى؛ فقد كان لهم أن يتزوجوا منهم وأن يأكلوا من أطعمتهم. أما الشيعة فيعتبرون الذميين

=«الحمد له الذي طوّق إسرائيل بجبروته» (ozer yisrael bi-gevura) عند تقلد الزنار (العبارة الأرامية في المقطع التلمودي هي himyana). انظر:
Perush R. Saadya Gaon le-maskhet berakhot, in Ginzei yerushalayim (Ginzei Jerusalem), ed. Abraham J. Wertheimer (Jerusalem, 1981), 241.
أشكر الأستاذ ميشال سوكولوف Michael Solokoff الذي لفت نظري إلى هذا المصدر. في نفس السياق، وفي كتاب الصلاة، وبالتحديد في ما يتعلق بقراءة أدعية الصباح (birkhot ha-shahar) يكتب سعاديا دون أي تعليق خاص: «في لحظة لبس الزنار قل (ينتهي الدعاء بعبارة الله) الذي طوق بني إسرائيل بالعظمة» Siddhur R. Saadja Gaon, ed. I. Davidson et al. (Jerusalem,1970), 88, line 17.
فيما لا يكثر الحديث عن الزنار في الجنيزة فان هذه المقاطع من سعدية في خصوص طقوس الحياة اليومية تبرز أن الزنار كان لباساً عادياً لدى يهود العراق.

(١) Fattal, Le statut, 102-110. See also the chronological survey of decrees (from 807 to 1364) including repromulgation of the dress regulation in Zayat, "The Distinctive Signs of the Christians and Jews in Islam," 213-215.

(٢) Goitein, A Mediterranean Society, vol. 2, 286.

حاملين للنجاسة على أساس تفسير معيّن للأمر القرآني (السابق مباشرة لآية الجزية) «يا أيّها الذين آمنوا إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا» (سورة التوبة ٢٨). ويعتبر الشيعة أنّ هذا الأمر عام لكلّ الكفّار من غير تخصيص، لكنّ بعضهم قد وافق السنيين بأنّ لحوم اليهود والمسيحيين مباحة(١). يظهر لذلك أنّ اهتمام الإسلام بالأمر بالتمييز في لباس غير المسلمين لم يكن مجرد تمييز أعمى بل ليبينوا بجلاء الحكّام المحكومين ولتوضيح الحدود ولتمييز المعاملات الصحيحة بين الأجناس المختلفة في مجتمع تراتبي(٢). أما في العالم المسيحي على سبيل المقارنة، فإنّ تشريع اللّباس التمييّزي، الذي كان في المقام الأول استجابة للخوف من العدوى المادية عبر الاتصال الجنسي، فقد أريد من خلاله الفصل والإقصاء.

عبيد أهل الذمة

تهتم العهدة أيضاً، وإن بشكل مقتضب غامض، بامتلاك الذميين للعبيد وهو أمر قد شغل القانون المسيحي الروماني للطائفة اليهودية(٣). إذ يعِدُ أهل الذمة في العهدة أن لا يتخذوا عبيداً من بين عبيد المسلمين. وتشترط إحدى المعاهدات التي أُبرمت إبّان الفتوحات الأولى أنّ كلّ عبد يريد الدّخول في الإسلام يجب أن يُباع إلى مسلم(٤). وهذا يماثل

---

(١) أشكر ميشال كوك الذي لفت نظري إلى هذا الأمر. انظر مؤلفه "Magian Cheese: An Archaic Problem in Islamic Law," Bulletin of the School of Oriental and African Studies 47 (1984), esp. 451-454.

(٢) انظر الفصل 6.

(٣) انظر الفصل الثالث.

(٤) Fattal, Le statut, 38.

إصرار القانون المسيحي الروماني للطائفة اليهودية ومجامع كنسية لاحقة وكتب قانون الكنيسة ورسائل بابوية على منع اليهود من تملّك العبيد المسيحيين[١].

ولم تُشر العهدة إلى العلّة الكامنة وراء إدراج شرط العبيد هذا. إذ يستشهد ابن قيم الجوزية في شرحه بفقهاء المسلمين المتقدمين أنّ هذا الشرط يرجع إلى العبيد الذين أسرهم المسلمون والذين مُنع بيعهم إلى اليهود أو المسيحيين[٢]. كما يوجد نقاش لهذه الحيثية في الحديث النبوي حيث يرد ذكر الوثنيين «غير البالغين» الذين كانوا مرشحين لدخول الإسلام أو المسيحية أو اليهودية[٣]. ويشرح ابن القيم ذلك بأنّه إذا كان العبد (المشرك) غير بالغ، فإنّ بيعه إلى الكفّار حرام بسبب أنّ بقاءه بين يدي المسلمين إنما هو تمهيد له ليدخل الإسلام. ويعارض أحد الفقهاء ذلك بالقول أن لا ضمان لدخوله الإسلام. أما إذا كان الأسير بالغاً ولا يُتوقع أن يُغيِر دينه، فللمسلم أن يبيعه لغير المسلم

(١) يجد المرء في الحديث نقاشاً مستفيضاً حول العبيد في يد الذميين. فعلى سبيل المثال لا يحق لذمي أن يملك عبداً مسلماً. وإذا أسلم عبد الذمي وجب بيعه بثمن تحدده القيمة المالية للعبد وإن كان ذلك ضد إرادة سيده. أما الأمة المسيحية إذا ما أسلمت بعد إنجاب طفل للذمي فيجب عتقها إلا في حالة ما إذا تبعها الأب إلى الإسلام، في تلك الحالة تبقى أمة له. انظر عبد الرزاق الصنعاني، المصنف، 6:43 وما بعده.

(٢) ابن القيم، أحكام أهل الذمة، ج 2 ص 730 وما يليها. الشكل الذي يتخذه الشرط حسب أحد نسخ العهدة (التي احتفظ بها بدر الدين بن جماعة، انظر هامش 8 في هذا الفصل) تحتوي المعنى التالي: «ليس لهم أن يشتروا عبيدنا».

Kofler, Handbuch des islamischen Staats und Verwaltungsrechts von Badr-ad-Din, Ibn Gama'ah, 30.

(٣) عبد الرزاق الصنعاني، المصنف، 47 -46 :6.

بشرط أن لا يكون الذي اشتراه أهل بلد خارج دار الإسلام، لكي لا يعود فينقل إليهم أخبار تساعد أعداءَ المسلمين(١).

ثمة فرقٌ يجدر بنا ذكره بين انشغال المسلمين بمسألة عبيد الذميين وانشغال المسيحيين بعبيد اليهود. فالقانون المسيحي الروماني للطائفة اليهودية (وقانون الكنيسة فيما بعد) يجعل الصراع اليهودي المسيحي الموضوع الأساس(٢). فالمصادر المسيحية تفيض بخوف مكين من غلبة اليهود على المسيحيين ومن تهويد الوثنيين وأن يُتخذ المسيحيون لخدمة اليهود. ولما ترسّخ المبدأ اللاّهوتي حول «العبودية الأبدية» لليهود في القرن الثالث عشر، أصبح من المحرمات على اليهود حتّى أن يتخذوا المسيحيين الأحرار لخدمتهم(٣). أما المبدأ الدّافع لهذه الأحكام المتعلّقة بالعبيد فهو استقذاع فكرة أنّ المالك اليهودي يمكن أن يحوّل عبده إلى «نجاسة فرقته» وعندها يصبح العبد ملعوناً. فالخوف من تهويد اليهود عبيدَهم لم يكن من غير مبرِر؛ فالقانون اليهودي يطلب إلى المالكين أن يُهوّدوا عبيدهم الداخلين في خدمتهم. فقد راكم قانون الكنيسة تشريعات في هذا الموضوع يرافقها انشغال بالغ بمسألة التحول إلى اليهودية.

أما الإسلام فقد اختلف في هذا الصدد بأمر مميز. فاللّغة الفقهية المتعلقة بتملّك الذميين للعبيد تُشير إلى أنّ ما وجّه السلطات الإسلامية

---

(١) يجب الانتباه إلى أنّ ابن القيم يعتمد نسخة من العهدة العمرية يوجد فيها العبيد منقسمين بين تحديدين ظهرا في فترة مبكرة جداً ودون شرط انتقالي. فواحد يمنع الذميين من تغيير دينهم فيما يمنعهم الشرط الثاني من منع إخوانهم في الدين عن الدخول في الإسلام. ابن القيم، أحكام، ج 2 ص 661 -657.

(٢) انظر الفصل الثالث.

(٣) Pakter, Medieval Canon Law and the Jews, 132-137.

في هذا الشأن هو الخوف من خرق النظام التراتبي أكثر من الخوف من الأثر الفظيع لليهودية. بيد أن وثائق الجنيزة تثبت في الواقع أن امتلاك اليهود للعبيد خدماً كان شائعاً. ويضيف جوايتاين في شأن العبيد أنّ الفقه الإسلامي، بتحريمه التحول إلى أديان أخرى غير الإسلام، «لم يراعَ في الغالب»[١].

الإقصاء من الخدمة العامة

يوجد تقييدان قانونيّان آخران، لا يظهران في العهدة العمرية نفسها، ولهما وقع شديد على المجموعات غير الإسلامية: إقصاء اليهود والمسيحيين عن المناصب العامة ودفع الجزية. فالمنع من الخدمة في الإدارة الرّسمية يذكّرنا بالمنع المشابه في النصوص الفقهية المسيحية الذي وقع تشريعه بدءا من القرن الخامس والذي أُعيد توكيده من قِبل المجامع الكنسية ورجال القانون والبابوية. تاريخياً، كانت هذه الظاهرة أكثر شيوعاً وديمومةً في الإسلام. فتوظيف غير المسلمين في الإدارة الإسلامية بدأ فعليا إبّان فترة الفتوحات نفسها وبموافقة الحكام المسلمين. فقد كان من الملائم السّماح لأهل البلد الأصليين بمواصلة تسيير البلاد المفتوحة بدلاً من تعويضهم بآخرين من العرب تنقصهم الخبرة ويجدون شرفاً في القتال أكثر مما يجدونه في العمل الإداري[٢].

---

(١) Goitein, A Mediterranean Society, vol. 1, 130-137

(٢) Fattal, Le statut, 240.

الفصل الطويل الذي يعقده ابن القيم لتحريم استخدام الذميين في مواقع النفوذ على المسلمين مملوء بالقصص التي يعبر فيها المسلمون، وان متأسفين، عدم أهلية الكتاب الكفار. ابن القيم، أحكام، ج 1، ص 238 -208.

ولكنّ هذا قد أعطى غير المسلمين سلطة على المسلمين، فأضحى ذلك مشكلاً. فقد كان يُعتقد أنّ غير المسلمين قد ورثوا كره المسلمين وأن يغشوهم دون خشية. وكان الخوف من أنّ الذّميين إذا مُكّنوا من المراتب العليا قد يخونوا أسيادهم المسلمين لصالح حكّام أجانب من بني ملّتهم (وكان الانشغال الأكبر في هذا الصدد بالذّميين المسيحيين). فقد وجد الفقهاء وفرة من العبارات في القرآن والحديث تحذّر من عداء الذّميين وخيانتهم[١]. من بين الآيات القرآنية التي فُهم منها تحريم توظيف غير المسلمين في المناصب الرّسمية الآية «يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض ومن يتولهم منكم فإنّه منهم إنّ الله لا يهدي القوم الظالمين» (سورة ٥١ المائدة)[٢].

وعلى ما يظهر، فإنّ أوّل حاكم مسلم قد أمر بمنع غير المسلمين من تولي المناصب الحكومية كان الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز. ولكنّ هذه الممارسة لم تنته عند ذلك الحدّ[٣]. ففي مرسوم لسنة ٨٥٠م أعاد الخليفة العباسي المتوكل التأكيد على حرمان الذّميين من العمل الإداري. فقد منع استعمالهم في إدارة الدولة وفي الأعمال الرّسمية حيث يمكنهم عندئذ التسلط على المسلمين[٤]. وكتعليل لهذا الإقصاء فإنّ قضاء الخليفة قد استند إلى أنّ الذميين يُذلون المسلمين ويقفون ضدهم

(١) Fattal, Le statut, 236-237 وابن القيم، أحكام أهل الذمة، ج1، ص238-208.
(٢) يظهر ذلك عديد المرات في فصل ابن القيم المذكور آنفاً.
(٣) Fattal, Le statut, 240-252; ابن القيم (القسم المذكور في الهامش السابق) يوفر مسحاً تاريخياً لمحاولات الخلفاء لمنع هذه الممارسة، بدأت من عمر بن عبد العزيز واستمرت عهوداً طويلة.
(٤) Lewis, Islam, vol. 2, 225 (no. 77).

بالطغيان والعداوة[1]. إنّ هذا التبرير يذكّرنا بذلك الذي قدّمه الفقهاء المسيحيون لإقصاء اليهود عن المناصب الإدارية. وقد تدعّم هذا الاتهام بقصص ترد في القرآن وكتب الحديث والسيرة حول خيانة اليهود للرّسول في المدينة.

ورغم ذلك فإنّ مرسوم المتوكل وغيره من أمثاله عبر القرون لم يُطبق إلاّ نادراً. فالشكاوى من أنّ غير المسلمين قد استغلوا النفوذ والجاه المصاحبين للمناصب الحكومية ترد بكثرة في المصادر الإسلامية. فلمدة قرون وحتّى أثناء فترة الانحطاط بعد القرن الثاني عشر فإنّ الإدارة الفعلية في العالم الإسلامي قد بقيت تعتمد على الموظفين المسيحيين واليهود وكما اعتمدت في بلاد فارس على الزرادشتيين[2].

إنّ حضور الذميين الشائع في الإدارة أشركهم في أعمال الدولة بطرق لم يكن ليهود العالم المسيحي في أوروبا الشمالية أن يتصوروها. فقد منحهم ذلك تأثيراً وشرفاً واستمدت الأقليات التي انتموا إليها شعوراً بالرسوخ في المجتمع الأكبر. وقد قلّص هذا إلى حدّ ما حجم التهميش المفروض على غير المسلمين بالقانون والدّين.

لقد كانت هذه، بكلّ تأكيد، حال عمّال البلاط من اليهود في الأندلس. فقد لعب حسداي بن شبروط دوراً مهماً جدّاً في دبلوماسية الخلافة الأندلسية بقرطبة في القرن العاشر، إذ كانت أهميته بالنسبة إلى الحاكم المسلم وقتئذ، مثلما يقرّ بذلك المؤرخون العرب، مصدر عزّ وفخر لطائفته[3]. وقد تمكن يهود المملكة البربرية بغرناطة بعد قرن من

---

(١) Lewis, Islam, 2: 225. (no.78).

(٢) Fattal, Le statut, 252ff.

(٣) يمكن متابعة قصة تقلد اليهود للمناصب الحكومية في الأندلس في: E. Ashtor's, The Jews of Moslem Spain.

ذلك، من الحظوة نفسها لما علموا أنّ حبرهم ورئيس طائفتهم سموأل بن النغريلة قد تقلّد الوزارة وأصبح قائدا للجيش. لكي لا نجانب الصواب، فقد كان لتوظيف اليهود حدود. فقد فَقَد عدد من موظفي البلاط اليهود حيلتهم عندما ظُنّ منهم التّسوّد على المسلمين. وتُجمع المصادر العربية واليهودية أنّ الاغتيال الشرس الذي طال يوسف بن سموأل وخليفته، سنة ١٠٦٦ قد حصل بسبب أنّ رجل البلاط هذا قد تغطرس في منصبه.

لنذكر الآن بعض الأمثلة على الاعتراض على توظيف الذميين في الوظائف الرّسمية والتي ستبين مشاركة غير المسلمين ظاهرة شائعة في الحياة السياسية للإسلام القروسطي. فقد كانت الخلافة الفاطمية في مصر (٩٦٩ - ١١٧١) قد اشتهرت بذمّ مشاركة الذميين في العمل الرّسمي. فيما تقدّم وثائق الجنيزة أدلة وافرة على المشاركة المهنية الواسعة لغير المسلمين في الحكومة الفاطمية(١). فثمة مقطع من دليل لكُتّاب الدواوين كان قد نُقل إلى العبرية (لتسهيل قراءته) كان لا شك قد كتب لليهود ممن سيدخلون في هذه الوظيفة(٢). وهناك مقطع من قصيدة عربية تهكمية تتذكر ما يراه الشاعر مبالغة غير محتملة (دون ذكر أسماء) يشير إلى يهودي قوي في البلاط الفاطمي في منتصف القرن الحادي عشر، أبو سعد التستري تقول القصيدة:

---

(١) Goitein, A Mediterranean Society, vol. 2, 374-380.

(٢) Richard J. H. Gottheil, "Fragments from an Arabic Common-Place Book," Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale 34 (1934), 103-128. Mark R. Cohen, "Correspondence and Social Control in the Jewish Communities of the Islamic World: A Letter of the Nagid Joshua Maimonides," Jewish History 1, no. 2 (1986), 40.

يـهـود هـذا الـزمـان قـد بـلـغـوا   غـايـة آمـالـهـم وقـد مـلـكـوا
فـالـعـز فـيـهـم والـمـال عـنـدهـم   ومـنـهـم الـمـسـتـشـار والـمـلـك[١]
يـا أهـل مـصـر إنـي نـصـحـت   يـهـوداً قـد شـهـدوا الـفـلـك

ويرِد اتهام أحد الرّهبان الأقباط العاملين في الإدارة المدنية الفاطمية في القرن الثاني عشر، والذي اشتهر بابتزازاته المادية التي أثّرت في جميع طبقات السّكان، في المصادر الأدبية الإسلامية والتعليقات العرضية الموجودة في المراسلات اليهودية المحفوظة في الجنيزة[٢].

ولا مناص من أنّ هذا الامتعاض من عمل الذمّي في الحكومة قد ازداد كلّما فسحَ التلطف واللين المعروفان في الفترة الإسلامية الكلاسيكية المجال للعصور القروسطية المتأخرة الأشد عنفاً. إذ تقضي فتوى تعود إلى القرن الثالث عشر، مستدلة بنصوص قرآنية تحكي عداء غير المسلمين للمسلمين بتحريم استعمال اليهوديّ مراقباً للعملات في ديوان سكّ العملة[٣]. وقد زار وجيه من وجهاء المغرب مصر في بداية القرن الرابع عشر، في فترة كانت التقييدات ضد الذّميين وخاصة عزلهم عن المناصب الرّسمية قد بلغ ذروته في موطنه. ولامتعاضه مما رآه من تعدي غير المسلمين على حرمة الوظائف الرسمية والشروط المعروفة،

(١) يذكر عادة في الكتب المتعلقة بهذه الفترة، مثل: السيوطي، حسن المحاضرة، مجلد 2 ص 129. ولمزيد من المعلومات حول أبي سعيد وعائلته، انظر الفصل الخامس من هذا الكتاب.

(٢) Claude Cahen, "Histoires coptes d'un cadi médiéval," Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie orientale 60 (1960), 141-142; Fattal, Le statut, 259; Goitein, A Mediterranean Society, vol. 2, 281; Mark R. Cohen, Jewish Self-Government in Medieval Egypt: The Origins of the Office of Head of the Jews, ca.1065-1126 (Princeton, 1980), 284-285.

(٣) Lewis, Islam, 2, 228-229 (no. 83).

نجده يهيب بالسّلطات المملوكية أن تأمر بتطبيق الأوامر المضمنة في العهدة العمرية[١]. وتعلمنا المصادر أنّ اليهود والمسيحيين قد قدّموا عطايا مالية كبيرة لاجتناب هذا القانون المتشدد ولكن دون جدوى. إنّ هذا التصرف الشبيه المماثل لاستراتيجية الرّشوة التي اتبعها اليهود في أوروبا لتجنب القمع والعنف، كثيراً ما اتبعت من قبل اليهود (وكذلك المسيحيين) في القرون الوسطى الإسلامية المتأخرة عندما تقلصت الحماية مقارنة بالفترة السابقة[٢].

لقد تسارع دخول عمال البلاط من غير المسلمين في الإسلام للحفاظ على مناصبهم في الفترة ما بعد الكلاسيكية. هؤلاء الداخلون الجدد في الإسلام في مصر قد سُمّوا، للقدح في إسلامهم، بأسماء تصغيرية إن لم نقل تعييرية مثل «مُسلماني» muslimani (الجمع muslima) عوضاً عن مسلم[٣]. فقد كان للإسلام نوعه الخاص به من محاكم التفتيش الكاثوليكية التي عادة ما اتخذت شكل تحرٍّ تقوم به هيئة قضائية إسلامية، وذلك للتعامل مع الهرطقة والكفر. وقد وقعت محاكمة المسلمانيين الذين اتهموا بولائهم لدينهم الأصلي كذلك[٤].

---

(١) Ibid., 2, 229-232; Bat Ye'or, The Dhimmi, 192-194.

(٢) كمثال على إحدى محاولات الذميين (سنة 05 -704/1304) لدفع مبلغ مالي لانقاص الخطر الكامن الناتج عن لبس الغيار، انظر Lichtenstadter, "The Distinctive Dress of Non-Muslims in Islamic Countries," 51.

(٣) Fattal, Le statut, 262; Donald P. Little, "Coptic Converts to Islam during the Bahri Mamluk Period," in Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands Eighth to Eighteenth Centuries, ed. Michael Gervers and Ramzi Jibran Bikhazi (Toronto, 1990), 263-288.

(٤) E. Strauss (Ashtor), "L'inquisition dans l'etat mamlouk," Rivista degli Studi Orientali 25 (1950), 11-26. =

أما الكتابات التي خصصت كلّيا أو جزئياً لفضح أو للتشهير أو للدعوة إلى طرح التصرفات الخبيثة لغير المسلمين في المناصب الحكومية فقد تفاقمت بعد القرن الثاني عشر[1]. وكانت التهم الأكثر شيوعاً في ذلك هي الفساد والابتزاز المالي للعامة والكفر ونشر الرّذيلة والكذب ومحاباة بني ملتهم والتآمر ضد المسلمين والخيانة. وهكذا فإنّ القضية كانت هي خضوع المسلمين غير المناسب لغير المسلمين والقمع غير المحتمل الذي قد يتلوه. لكن ثمّة اتهاماً يبدو أنّه لا يرد في الحملات المتعددة لعزل الذميين من مناصب حكومية رسمية وهو سبّهم الرّسول. هذا، دون أن ننسى حقيقة أنّ الكفر وهو أحد أكبر المعاصي

= ويرى أشتور أنّ محن اليهود قد كانت أقل من بكثير من محن المسيحيين. فقلة عددهم وعدم استطاعتهم التعويل على مساعدة البلدان الأوروبية، كلّ ذلك جعل اليهود أكثر احتراساً ومن ثمة أقل تعرضاً للاضطهاد من المسيحيين.

(١) انظر على سبيل المثال:

Claude Cahen, "Histoires coptes d'un cadi médiéval," 133-150; cf. J. Sadan, "Some Literary Problems Concerning Judaism and Jewry in Medieval Arabic Sources," in Studies in Islamic History and Civilization in Honour of Professor David Ayalon, ed. M. Sharon (Jerusalem and Leiden, 1986), 365-370, Moshe Perlmann, "Asnawi's Tract against Christian Officials," in Ignace Goldziher Memorial Volume, Part II, ed. Samuel Lwinger et al. (Jerusalem, 1858), 172-208; idem, "Notes on Anti-Christian Propaganda in the Mamluk Empire," Bulletin of the School of Oriental and African Studies 10 (1940-1942), 843-861; Richard Gottheil, "An Answer to the Dhimmis," Journal of the American Oriental Society (1921), 383-457; Anon., Minhaj al-sawab fi qabh istiktab ahl al-kitab (Beirut, 1982) (a treatise against employing dhimmis in public service written in the fourteenth century); D. S. Richards, "The Coptic Bureaucracy under the Mamluks," in Colloque Internationale sur L'histoire du Caire (Cairo, [ca. 1970]), 373-381.

في الإسلام، هو السّبب الأول لفض عقد الذمة حسب شرح ابن القيم الجوزية[١]. وقد سبق أن رأينا كيف أن حادثة اتهام الكفر قد أثّرت على يهود القاهرة سنة ١٤٤٢. بيد أن الخشية من الكفر لم تُقدم حجة لعزل غير المسلمين من الإدارة الحكومية.

الجزية

لقد ناقشنا سابقاً في هذا الفصل الأساس القرآني للجزية ونظام الضرائب الذي ظهر خلال الفتوحات الإسلامية الأولى[٢]. وبما أنّ الجزية هي التقييد الوحيد الذي يرد في القرآن فإنّ نقاشاً مفصّلاً للوضع القانوني لغير المسلمين عادة ما يظهر في الأدبيات الإسلامية في أبواب الجزية. وكمثال على ذلك، فإنّ كتاب الخراج لأبي يوسف الذي أمره بكتابته الخليفة هارون الرشيد في نهاية القرن الثامن[٣]، يُتبع الفصل المعهود في الجزية، بفصل آخر في اللّباس التمييّزي لغير المسلمين ويُردفه، فيما بعد، بفصل ثالث بعنوان «في الكنائس والبيع والصلبان». وبياناً لمركزية الجزية في قانون الذمة، فإنّ هذا الفصل يحوي إجمالاً للواجبات الذّمية مشيراً إلى عهد الصلح الحاضر الذي هو، حسب عبارة أبي يوسف، قد أُعطي «مقابل دفع الجزية»[٤].

أما كتاب الأم، تلك المدونة الكبرى في القانون الإسلامي التي ألفها الفقيه الشافعي (ت ٨٢٠ م) فيحوي عدداً من الفصول حول الذميين

(١) ابن القيم، أحكام أهل الذمة، ج2، ص 796 -795 وكذلك هامش 130 في هذا الفصل.
(٢) يعتم فتال بالجزية في مؤلفه ..Le statut, 264ff
(٣) عاش أبو يوسف ما بين 731 و798. أما هارون الرشيد فقد حكم ما بين 786 و809.
(٤) أبو يوسف، كتاب الخراج، بولاق، 1302/1885, 122-126 (الجزية)، 127-128 (لبس الغيار)، 138-149 (دور العبادة)، وواجبات الذميين وغيرها مما يتعلق بعهود السلم خلال الغزو.

ضمن «كتاب الجزية». يناقش الشافعي الفرق المختلفة التي تنتمي إلى «أهل الكتاب» (الذين مُنحوا ميزة دفع الجزية). إذ يفتتح فصلاً مركزياً بـ«إذا أراد الإمام أن يكتب كتاب صلح على الجزية، فليكتب...» ويتبعه بوصف قانوني مفصّل لكلّ الشروط الموجودة في النصّ القديم للعهدة العمرية بالإضافة إلى الجزية نفسها مع عدد آخر من المسائل[١]. ويعدد باب آخر من كتاب الشافعي في الجزية، الواجبات التي يتعين على الإمام فرضها على الذميين المقيمين في الحاميات العسكرية. وتشبه هذه التقييدات تلك التي وردت في العهدة العمرية. أما الفصل الموالي فيُعدد صور الحماية التي على الإمام منحها للذميين مقابل طاعتهم[٢]. هذا ويصرّح ابن قيم الجوزية في بداية كتابه «أحكام أهل الذمة» بأنّه قد صنّف هذا المؤلف الشامل لقوانين الذّمة استجابة لسؤال يطلب تفصيل الجزية[٣].

لقد تجادل الفقهاء حول ما إذا كانت الجزية المأمور بها في القرآن عقوبة، أي إذلالاً لهم أم أجرة تُدفع مقابل الحماية وعوضاً عن سكنى الدار. وقد مال أغلب الفقهاء إلى اعتبارها عقوبة[٤].

فقد ناقش الفقهاء مقدار الجزية. وحددت بعض المذاهب الفقهية مقدارها، بينما رأت أخرى فرضها تدرجاً (١٢، ٢٤، ٤٨ درهماً) اعتباراً لحالة الذمي المالية ووفقاً لتفسير عبارة «عن يد» في القرآن. هذا

---

(١) الشافعي، كتاب الأم، بولاق، 1903-1904، ج 4، ص 119-118

(٢) نفسه، ج 4، ص 126-125، تحديد الإمام ما يؤخذ من أهل الذمة في الأمصار؛ و127، ما يعطيهم الإمام من المنعة من العدو.

(٣) ابن القيم، أحكام أهل الذمة، ج 1، ص 1.

(٤) نفسه، ص 15 وما بعدها، ص 22 وما بعدها.

التقليد الأخير كان عُرفَ الساسانيين وقد بقي مستعملاً في العراق الإسلامية[١]. وهكذا لم يستطع الفقراء التنصل من الجزية فيما تمكنت فئات أخرى من ذلك. ففي نظر أغلب الفقهاء فإنّ الجزية باعتبارها ضريبة مالية تعويضاً عن المشاركة في الحرب، فإنّ من كانوا معفيين منطقياً من القتال لا يجب عليهم دفعها. وقد تضمنت هذه الفئة النساء والأطفال غير البالغين والعجزة.

كما ذكرنا سالفاً، فإنّ دفع الجزية كان يجب أن يتمّ بطريقة تبرز دونية الذمي. وقد مورس عدد من طقوس الإذلال كالصفع على الرّقبة. وفي بعض الأحيان ألغيت هذه المراسم. وتحفظ كتب الحديث حديثاً يكثر الاستشهاد به ينصح بالرفق عند جمع الجزية ويمكن أنّه قد قصد به الخروج عن هذه الطقوس الإذلالية:

> إن هشام بن حكيم بن حزام وجد رجلاً وهو على حمص يشَمِّس ناساً من القبط في أداء الجزية، فقال: ما هذا؟ سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إن الله عزّ وجلّ يعذب الذين يعذبون الناس في الدنيا»[٢].

بالإضافة إلى ذلك ثمة دلائل في الأدبيات الإسلامية تريد أن تمنع من استنقاص غير المسلم علناً عند دفع الجزية إذا دفع ضريبته السنوية:

«ولا يؤخذ من أموالهم إلا بحق يجب عليهم»[٣].

---

(١) Fattal, Le statut, 324.

(٢) أبو داوود، السنن، ط عزيز عبيد رآس، حمص، 1972، ج 3، ص 433. يذكر الحديث في موضع آخر (في رواية ما يدعى الضحية نبط، «نبطي»؛ ابن القيم، احكام اهل الذمة، ج 1، ص 34).

(٣) أبو يوسف، كتاب الخراج Lewis, Islam, vol. 2, 224

وكذلك:

«قال صلى الله عليه وسلم من ظلم معاهداً أو كلّفه فوق طاقته فأنا حجيجه»[١].

فوفقاً للفقه الإسلامي، كان على الذميين دفع ضعف ما يدفعه المسلمون من ضرائب تجارية، وعادة ما يكون ذلك خمسة بالمائة. أما تجّار أهل الحرب فكان عليهم دفع عشرة بالمائة[٢]. وتذكر وثائق الجنيزة أن الطائفة اليهودية، كما الطائفة اليهودية في أوروبا المسيحية، قد تحمّلت أحياناً عبء ضرائب ضخمة أخرى مرتبطة باحتياج مالي آخر للإدارة[٣].

إنّ دفع الجزية هو التقييد الوحيد الذي كان مفروضاً على غير المسلمين والذي تتردد الشكوى منه في مراسلات الجنيزة[٤]. أما بالنسبة للفقراء وذوي الدخل المحدود فقد مثّلت الجزية عبئاً ثقيلاً، لذلك كثيراً ما قامت الجماعة اليهودية أو أعيانهم بالتبرع لدفعها عوضاً عنهم. فقد كان على الذمّي إثبات أنّه قد دفع الجزية. وفي بعض الفترات اعتبر صفع عنق الذمي بمثابة وثيقة إثبات دفعه الجزية[٥]. وتذكر الجنيزة أنّ هذه الوثيقة قد اتخذت شكل ورقة سُميت «براءة». وكلّ من عُثر عليه غير مالك لهذه الورقة قد يُضطر إلى دفع الجزية مرّة ثانية[٦]. وكان للحاكم

---

(١) كتاب الخراج A. Ben-Shemesh, Taxation in Islam, vol. 3, 85

(٢) ابن القيم أحكام أهل الذمة، ج 1 ص 155.

(٣) Moshe Gil, "Religion and Realities in Islamic Taxation," Israel Oriental Studies 10 (1980), 24-26.

(٤) Goitein, A Mediterranean Society, vol. 2, 380ff.

(٥) Fattal, Le statut, 289-290.

(٦) Goitein, A Mediterranean Society, vol. 2, 384.

أن يرفع قيمة الجزية لتبلغ حداً باهظاً[١]. وتُناقض مراسلات الجنيزة الحيّة في شأن الجزية استنتاجات المنافحين المعاصرين المدافعين عن أسطورة التعايش الديني المثالي الذين يذهبون إلى أنّ الجزية تاريخياً لم يكن لها دلالة إذلالية وأنّ المسلمين قد جمعوها بشفقة[٢].

فباعتبارها «عِوضاً عن الحماية» فإنّ الجزية قد لعبت دوراً إيجابياً بالضبط كما أراد الأمر القرآني. فقد ضمنت لغير المسلمين الحماية مقابل مبلغ سنوي («قاتلوا... حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون» الآية). فانتظام الجزية قد ضمن للذميين أمناً دائماً مستمراً[٣]. وهنا نرى من جديد قصة أو حكاية حفظتها نصوص الجنيزة تقدم شواهد على عصرها.

فالحكاية المروية على ما يبدو عن يهود العراق في القرن العاشر تبيّن الدرجة الرفيعة من الحماية التي وفرتها هذه الضريبة السنوية. وتحتوي المخطوطة على قصة تنتمي إلى خبر عن إنجازات يهود من رجال البلاط في مجال الأموال في بغداد في بداية القرن العاشر وهم ممن سنعرض إليهم ثانية في الفصل الخامس[٤]. فقد كان نطيرة Ne?ira صهر التاجر يوسف بن فينياس Joseph b. Phineas. ويذكر الخبر، مستوحياً عناصر من

---

(١) Fattal, Le statut, 281-283.

(٢) على سبيل المثال Yuzbaki, Ta'rikh ahl al-dhimma fi'l-Iraq (12-247 A.H), 77-80.

(٣) هذه النقطة قد سجلها أيضاً

Edmond Rabbath, Les chrétiens dans l'Islam des premiers temps: La conquête arabe sous les quatre premiers califes (11/632-40/661), vol.1 (Beirut, 1985), 245,

مركزاً أساساً على الدور الأصلي للجزية مقابلاً للحماية.

(٤) نشره أول مرة:

A. Harkavy, "Netira und seine Söhne: eine angesehene jüdische Familie in Bagdad am Anfang des X. Jahrhunderts," in Festschrift zum siebzigsten=

قصص يهودية أخرى، كيف أنّ الخليفة العباسي المعتضد (حكم بين ٨٩٢ و٩٠٢) بنُصح من أحد مستشاريه ممن يماثلون هامان، قد أصدر أمراً بالإساءة إلى اليهود. غير أنّ النبي إلياس قد ظهر للخليفة في منامه وهدده أنّ عواقب وخيمة ستحل به إن هو لم ينثن عن مخططه السيئ. فاستدعى الخليفة لذلك نطيرة الذي مَثُل بين يديه كما مثُل يوسف بين يدي فرعون أو إستر بين يدي الملك أهسيروس Ahaserus، خائفاً من الموت مرتدياً كفناً. ولما أعلمه نطيرة بأنّ إيليّا قد أظهره الله ليحمي اليهود الضعفاء، تراجع الملك عن عزمه. وجزاء لذلك منح الخليفة الوجيه اليهودي رفْعَ الجزية عن اليهود. لكنّ نطيرة رفض العرض. إنّ ردة فعله تعكس تذبذب شعور اليهود حيال الجزية:

يا مولاي، إن اليهود تحقن دمهم الجزية، فإن أُسقطت عنهم استُحلّ دمهم في المستقبل بأن يطالب بما استقدم سقوطه عنهم ويؤخذوا بغرم جميعه دفعة فيهلكوا ويفتقروا، فأرفق الأشياء بهم أداؤهم الجزية على ما يراه أمير المؤمنين أطال الله بقاءه بعين رأفته ويوجبه بفضل رحمته. فقال له: فاقبضها منهم على سنة النبي عليه السلام وما جرى في أيامه، ففعل ذلك وأقام اليهود في أمن وسلام تسعة سنين ونصف باقي أيام المعتضد[١].

وراء هذه القصة تكمن النزعة المتأرجحة ليهود العراق في القرن العاشر تجاه الجزية. أجل، لقد كان جمع الجزية يتم بقسوة (يفهم

= Geburtstag A. Berliner's (Hebrew part) (Frankfurt-a-M., 1903), 34-43.
Walter J. Fischel, Jews in the Economic and Political Life of Medieval Islam (1937; reprint New York, 1969), 34ff.

(١) Harkavy, "Netira und seine Sohne", 36.

ذلك من التماس نطيرة أن يتم جمعها بلطف شديد). لكن اليهود قد اعتمدوها لضمان الحماية التي يعدهم الفقه الإسلامي بها، الموافقة للرأي الفقهي الإسلامي المذكور أعلاه الذاهب إلى أنّ الجزية قد اعتبرت عوضاً عن الحماية الجسدية وحق الإقامة. لتأكيد ذلك تروي القصة أنّ الخليفة عاقب بعض المتصوفة بشدة ممن حاول فيما بعد الإساءة إلى اليهود(١).

وتتحدث قصة أخرى عن اضطهاد اليهود في بغداد في النصف الثاني من القرن الثاني عشر وهي مذكورة في مخطوطة من الجنيزة بوضوح أنّ دفع اليهود الجزية كان «حسناً لهم» بينما يمكن أن يؤدي إلغاؤها إلى «عقاب»(٢). ويذكر رأي فقهي متشدد (ولكنه رأي أقلية) من شمال إفريقيا في القرن الخامس عشر ويُنسب إلى القاضي المغيلي المعروف بعدائه لليهود، فتور المسلمين عن تطبيق الجزية على اليهود كتعليل لإلغاء العهد معهم وإنزال العنف بهم(٣).

---

(١) Baron, Social and Religious History of the Jews, vol. 3, 153; يوجد تفسير دموي لهذه «الحوادث» في: Avraham Grossman, "The Economic and Social Background of Hostile Attitudes toward the Jews in the ninth and Tenth Century Muslim Caliphate," 175-186 يرى المؤلف أنّ «ليس في هذا المصدر ولا في غيره المعاصرين له لا يمكن وجود شواهد تؤكد بأن هجوم الغوغاء على اليهود قد نتج عن هذه الغيرة من المحتسب المستقوي، نطيرة».

(٢) S. D. Goitein, "A Report on Messianic Troubles in Baghdad in 1120-21," Jewish Quarterly Review, n.s. 43 (1952), 76 (bottom).

(٣) John O. Hunwick, ed., Shari'a in Songhay: The Replies of al-Maghili to the Questions of Askia al-Hajj Muhammad (Oxford, 1985), 30-37; "Al-Mahili [sic] and the Jews of Tuwat: The Demise of a Jewish Community," Studia Islamica 61 (1985), 155-183.

لفهم أعمقَ للنظرة إلى الأمن الذي ربطه اليهود بدفع الجزية تأمّلْ الوضع غير الآمن ليهود أوروبا. هناك دفع اليهود عدداً كبيراً ومرتفعاً من الضرائب للسُلطات الحاكمة - ولكن حتى سنة ١٣٤٢ في الإمبراطورية الرومانية - لم يدفعوا ضريبة متواصلة مقابل حماية رسمية[١]. فالسّلامة كانت مِنحةً أحادية من الدولة وقد مُنحت لأن اليهود كانوا ذوي نفع للاقتصاد ودافعي ضرائب للسلطة (إذ كانوا ضعفاء مرتبطين بها). فإذا ما هُدد اليهود مادياً (وهو ما حصل هناك أكثر مما في البلاد الإسلامية) لاذ اليهود الأوروبيون بالرشوة لشراء أمنهم أو لإعادته. هذا الاعتماد على الرشوة خلق عدم الأمن وعدم الاستقرار وقلقاً جماعياً، إذ لم يكن للمرء أن يعرف إذا ما كان المبلغ المدفوع ضرورياً وإن احتاجوه لا يُعرف إن كان كافياً أم لا.

لبيان تفشي الرشوة في حياة اليهود في ظلال المسيحية اللاّتينية نذكر الاستعمال المتكرر للفعل لاشيحاد le-shahed (المشتق من الاسم التوراتي شوحاد shohad أي «رشوة») وهو قليل الاستعمال في العبرية المشنية المتأخرة للتعبير عن هذه العملية[٢]. فقد انتبه عدد من الحكّام

---

(١) Kisch, The Jews in Medieval Germany, 167-168.

(٢) قد سمعت هذه الفكرة منذ عهد بعيد في الدراسة الجامعية في موضوع تاريخ اليهود الوسيط من مدرسي الأستاذ .Professor Gerson D. Cohen ولكني لم أعثر عليها مكتوبة في أي مكان. لا يرد شكل الفعل عند Menahem Moreshet, Leqsiqon ha-po'al she-nithadesh bi-leshon ha-tannaim, (A Lexicon of New Verbs in Tannaitic Hebrew) (Ramat Gan, 1980). أنا ممتن للأستاذ Moshe Greenberg الذي لفت انتباهي إلى هذا المرجع. ولقد وجدت إحالة على استعمال الفعل في مقطع في التلمود (تلمود براخوت البابلي 28): R. Yohanan b. Zakkai في فراش مرضه يقارن ملكَ أرضياً بالله، للأول منهما فقط أن يسترضي و«أن يرشي بالمال».

في الإسلام كما في المسيحية إلى أنّ التهديد بإنزال القوانين التمييزية على الذميين كانت حيلة مناسبة لرفع قيمة الضريبة المالية. وفي مقابل ذلك فإني لا أعلم من الفترة الكلاسكية للإسلام أنّ رشوة الموظفين دفعاً للعنف ضد الأشخاص قد أصبح ممارسة مستمرة لدى اليهود. وإذا قارنا الأمر بالغرب اللاتيني فإن المقام الآمن لليهود قد كان دوماً مرتبطاً بنفعهم الاقتصادي. وهكذا ففي انجلترا سنة ١٢٩٠ وعندما بلغت قيمة الضرائب مبلغاً عالياً واستحال على اليهود المفتقرين دفعه، فإنّ الملك إدوارد الأول قد ألغى حقهم في الإقامة وأجلاهم وصادر القليل الذي بقي من متاعهم.

رغم الدلالة الإذلالية والعبء المالي، المتمثل في الجزية، الذي تحمّله اليهود في الإسلام، فإنّ من كان من اليهود تحت حكم الإسلام قد حظوا بحماية حقيقية من الاعتداء عليهم أكثر مما حصل عليه إخوانهم البعيدين في الغرب اللاتيني. فشهادة الخليفة عمر، الذي يرتبط اسمه بهذه الوثيقة يشترط في شأن أهل الذّمة: «وأوصيك بأهل الذّمّة خيراً: أن تُقاتِلَ مِن ورائهِمْ، ولا تكلِّفَهم فوق طاقتهم، إذا أدَّوْا ما عليهم للمؤمنين طَوعاً أو عن يدٍ وهم صاغِرون»[١]. فهذا المبدأ لم يكن ليراعى دائماً ولكنه بقي حجراً أساساً للسياسة الإسلامية إزاء غير المسلمين حتى نهاية القرون الوسطى المتأخرة وبداية العصر الحديث.

(١) الجاحظ، كتاب البيان والتبيين، القاهرة 1893، ج1، 168 يوجد في Levy, The Social Structure of Islam (Cambridge, 1957), 66, and from there, in Patai, Seed of Abraham, 51.

العهدة العمرية والقوانين الأوروبية

تختلف العهدة العمرية في منهجها بشكل مختلف عن لوائح الامتيازات التي مُنحها اليهود في أوروبا. فاللّوائح اللاّتينية تمثل الآلية الطبيعية التي عبّر بواسطتها الأسياد عن الحقوق والواجبات الخاصة بالمجموعات الساكنة في بلادهم: كالكنائس والأديرة والمدن والوجهاء التابعين مثل اليهود. وقد كان من الطبيعي لكلّ حاكم أن يجدد هذه العهود بعد اعتلائه سدة الحكم. وقد خلق هذا نوعاً من انعدام الأمن لدى اليهود لأن الحاكم أو الإمبراطور الجديد قد يقرر عشوائياً عدم تجديد عقد الأمان. أو مثلما حدث كثيراً، قد يغيّر الحاكم الامتيازات برفع الحماية السابقة أو بإضافة تقييدات جديدة (فحتى الامتيازات الجديدة هي علامة أخرى على اعتباطية الأحكام).

بالطريقة نفسها، كان على كل بابا جديد أن يعيد إصدار دستور اليهود Constitutio pro Judeis محمّلاً ممثليهم عبء المطالبة بتجديد حقوق اليهود.

وقد ناقش الفقهاء المسلمون ما إذا كان يتوجب على الإمام تجديد الشروط العمرية في حالة ارتكاب الذميين ما يناقض تلك الشروط. فالفقيه ابن تيمية، أستاذ ابن قيم الجوزية، يذهب إلى أنّه ليس من الضروري بل ليس هنالك من قيمة شرعية لإبرام العهد من جديد: فالعهد الأصلي الذي صدر عن الخليفة عمر وطبّقه بعده خلفاء راشدون، كان كافياً لكلّ الأجيال من بعده. وكذلك لم يكن للحاكم أن يرفع عن الذميين أياً من تقييدات العهدة[1]. إنّ كراهة المسلمين للابتداع

---

(١) اختصره ناشر أحكام أهل الذمة من ابن تيمية كتاب الصارم المسلول على شاتم الرسول ص 214, 215, 243, 245.

(البدعة) قد ضمنت للذميين أن السلطات الإسلامية لن تزيد ولن تنقص اعتباطاً في مجموعة التقييدات والحماية التي نظمت علاقاتهم بأغلبية المجتمع. وكذلك فان العالم المسيحي اللاتيني المتمثل في نظام التشريع المعقد قد كره الابتداع innovatio. ولكن يظهر أنّه كان قادرا على إدخال بعض التغييرات على الوضع القانوني لليهود بالإحالة على سوابق أو قياسات قديمة. ففي مثال واضح على هذا فإنّ مؤلفي القانون الألماني في القرن الثالث عشر قد علّلوا سيادة الإمبراطور على اليهود كأقنان وكذلك وضعهم في العبودية بالاعتماد على قصة قديمة يرويها يوسفوس Josephus تحكي أنّ اليهود الذين نجوا من الحصار الروماني لبيت المقدس قد بِيعوا عبيداً إلى الإمبراطور الروماني المنتصر (أو إلى تيتوس Titus)[١].

وفي حالة ما إذا أصبح من الضروري تدعيم التقييدات المتجاهلة في العهدة العمرية فقد كانت السّلطات تعيد إبرام العهدة كلّها تذكيراً لمن خالفها. وعادة ما يتذرع هؤلاء بجهلهم للعهدة. ففي القرون الوسطى المتأخرة على سبيل المثال نجد سلاطين المماليك يعيدون إبرام العهدة مُدرجين فيها الأمر بإقصاء الذميين من التوظيف في المناصب الحكومية[٢]. إنّ هذا الشرط الأخير لم يمثّل أي ابتداع إذ، كما رأينا، كان هذا الحكم جزءاً من التشريعات التقييدية الراجعة إلى بداية القرن الثامن والتي كانت تُستدعى في العادة عندما يرغب حاكم أو فقيه في عزل الموظفين غير المسلمين من الجهاز الإداري.

(١) Kisch, The Jews in Medieval Germany, 154-167.

(٢) المقريزي، كتاب السلوك في معرفة دول الملوك، تحقيق م. زيادة، ج 1، القاهرة 1939, 909-913.

وقد وقع أشدّ انتهاك للشروط التقليدية خلال الاضطهاد الذي وقع في مصر وسوريا على يد الخليفة الفاطمي الحاكم (٩٩٦ - ١٠٢١). فمن بين ابتداعاته أنّه أمر اليهود والمسيحيين بارتداء رموز إذلالية حول رقابهم في الحمامات العامة (بالنسبة لليهود صورة ثقيلة من الخشب على هيئة العجل الذهبي الذي عبده أسلافهم أما المسيحيون فكان صليباً طويلاً من خشب). وقد لاحظ المؤرخون المسلمون أنّ هذه التجاوزات الحانقة وغيرها مما فرضه هذا الخليفة «المجنون» تتعدى ما جاء في عهدة الخليفة عمر بن الخطاب - «بما شرط عليهم من الشروط التي زادها الحاكم على العهدة العمرية»، كما أعلن ذلك أحد المؤرخين العرب القروسطيين[١].

لذلك فإنّ الاستقرار النسبي للقانون المتعلق بالوضع القانوني لغير المسلمين عبر الأزمنة، قد ضمن لهم درجة عالية من الاستمرار. وعلاوة على ذلك، فإنّ الفقهاء قد التزموا بمبدأ عدم التدخل في أمور اليهود الداخلية إلاّ أن يبادروا هم بعرضها طوعاً أمام القضاة المسلمين. وحتى إذا وقع ذلك، وقد تكرر وقوع ذلك فعلاً، فقد التزم القضاة بقانون عدم التدخل إذا تعلق الأمر بالأحوال الشخصية كما تدل على ذلك عبارة «لا نتعرض لهم في ذلك لمكان عقد الذّمة»، عبارة تتكرر في نقاشات الفقهاء حول زواج الذميين على سبيل المثال[٢].

في النهاية، وكما هو معلوم جلي، فإنّ اليهود في البلاد المسيحية قد تحمّلوا عادة عقوبات جماعية بسبب انتهاكات الأفراد سواء المزعومة أو

---

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، القاهرة 1939/1940 -1932، ج 11، ص339.
(٢) السرخسي، المبسوط، ج 5، ص 39؛ والشافعي، كتاب الأم، ج 4، ص 118.

المثبتة منها. فالمذهب المالكي يرى أنْ لا تُؤخذ الجماعة لخرق أحد أفرادها العهدة العمرية إذا كانوا قد أنكروا عليه فعله أو إذا كانوا مُكرهين[1]. فمن النادر جداً أن نجد حوادث اعتداء جماعي على اليهود بسبب خرق فرد منهم العهدة العمرية. ويمكننا أن ندرج في ذلك الاعتداء الذي وقع سنة ١٠٦٦ بغرناطة وهو مثال محبّذ لدى أصحاب الأسطورة المضادة، ولكنّ ذلك كان على أيّة حال استثناء في عرف التعامل في الإسلام في الفترة الكلاسيكية.

(١) ابن القيم، أحكام أهل الذمة، ج 2، ص 809.

الفصل الخامس

العامل الاقتصادي

أولت كتب التاريخ، في تناولها تاريخ اليهود، أهمية بالغة لدورهم الاقتصادي في المجتمع. إضافة إلى ذلك فإنّ الأحكام السّبقية حول أخلاقيات اليهود الاقتصادية (أو الزّعم بانعدام الأخلاقية) التي لا تزال شائعة في المجتمع الحديث، قد ولّدت الاهتمام بالبعد الاقتصادي للتاريخ اليهودي. وإذا ما تركنا الأحكام السّبقية جانباً، فلا يسعُنا أن ننكر أنّ العوامل الاقتصادية قد برزت أساساً في تحديد وضع اليهود في أيّ مجتمع وكذلك في تشكيل علاقتهم بالأغلبية غير اليهودية، إذ كان المجال الاقتصادي هو مَا يرسم الحدودَ التي تفصل اليهود عن غير اليهود. لقد كان هو المحلّ الذي تتم عنده المعاملات. ولهذا فعلى كلّ مقاربة مفيدة لوضع اليهود القروسطيين في الإسلام والمسيحية أن لا تُغفِل العامل الاقتصاديّ، إضافة إلى مواقف ثقافات الأغلبيات الدينية إزاء النّشاط الاقتصادي عموماً.

في العالم المسيحي: المسيحية والحياة التجارية

كرِهت المسيحيةُ المبكرة اكتناز الأموال وخاصة تلك المتأتية من الأرباح التجارية. ولم يكن هذا بجديد، فأصله يرجع إلى المجتمع

اليوناني الوثني. كما يشرح جون و. بلدوين John W. Baldwin فإنّ أفلاطون «يشجب النّزوع إلى الرّبح المفرط في المعاملات التجارية...[وكان] متشائماً من إمكانية كثير من الرّجال إن حافظوا على ممارسة متوسطة في التجارة». أما تلميذه أرسطو «فيرى أنّ هذه المعاملات السّاعية إلى الإثراء لم يكن لها حدود، بل كانت شراهةً متزايدة إلى الغنى. إنّ هذا الفائض يناقض المبدأ الأخلاقي الأساسي حول الاعتدال الاقتصادي»[١].

يبدو أنّ أرسطو لم يكن له تأثير مباشر في التفكير الاقتصادي لآباء الكنيسة الذين كانوا يتّبعون الكتاب المقدس[٢]. فأقوال المسيح التي تؤكّد أولوية الرّوحيّ على الماديّ، تُهاجم كذلك الاكتناز المفرط للأموال. فقد أنكر باول Paul هذا الشرّ ومدحت المسيحية الفقرَ. إذ اعتُبرت الثروةُ مرادفاً للابتهاج المادي بأمور الدنيا وتفاهاتها. «إنّه لأيسر أن يلجَ الجمل في سَمِّ الخياط من أن يدخل رجل غنّي مملكة السّماء»، هكذا قال عيسى في عبارة تؤكد شهرتها أهمية دلالتها في الفكر المسيحيّ المبكّر.

ويذكر بلدوين ثلاثةَ أسباب لسوء ظنّ آباء الكنيسة بالتّجار: (١) اعتُقد

(١) Baldwin, The Medieval Theories of the Just Price: Romanists, Canonists, and Theologians in the Twelfth and Thirteenth Centuries, Transactions of the American Philosophical Society (Philadelphia, 1959), 12, 13 (monograph reprinted in The Evolution of Capitalism. Pre-Capitalist Economic Thought: Three Modern Interpretations [New York, 1972]).

(٢) «الانفجار ضد تملك الثروة العظيمة، الذي حصل بكثرة في كتابات آباء الكنيسة، قد كان مصدره الأساسي تعاليم العهد الجديد حول القوة وخاصة من خلال القصص التي تروى عن شاب الغني»، كما كتب بلدوين Baldwin, Medieval Theories, 13.

أنّ الجشع هو أساس التجارة؛ (٢) اعتقد النّاس أنّ التجّار توسلوا بحِيل غير أخلاقية رغبة في الكسب؛ (٣) لقد تحكّم التجّار في كثير من ضروريات الحياة. «لقد ورث مفكرو القرون الوسطى إلى حدّ بعيد وعي آباء الكنيسة المتألم حول الثروات وتملّكها عن طريق التجارة»[١]. بالمقابل من ذلك، فضّلت الكنيسة الانشغال بالزّراعة، وهي نفسها قد امتلكت مساحات شاسعة من الأراضي الزّراعية.

إنّ نمط حياة التجّار قد مثّل اعتداء على أولئك الذين يَحيون حياة ريفية مستقرة معتمدين على اقتصاد الزّراعة. فقد وضعت «تراتبية الشّرف» في العالم المسيحي في القرون الوسطى الوظائف العلمية والزراعية والصناعية في مرتبة أعلى من مرتبة التّاجر الذي، كما يكتب نورمان زكور Norman Zacour

لم يزرع شيئاً، ولم يُضف شيئاً إلى السّلع الموجودة، ولكنّه فقط اشترى شيئاً ليبيعه من جديد بسعر أغلى دون أن يغيرّ فيه. فالرّغبة في الرّبح كان لها سمات معصيةِ الجشع. ألم يكن المالُ أصل كلّ شرّ؟ ففعلا البيع والشّراء، وإن لم يكونا سيئين أو حسنين في ذاتهما، يُغريان التّاجر بالغش وبالتالي يجعلان عمل التّاجر

(١) Baldwin, Medieval Theories, 15. ويضيف جيلكرست Gilchrist «لقد تحدث ترتوليان عن التجارة باعتبارها جشعاً، فقد اعتبر القديس يوحنا فم الذهب أناسا يريدون أن يصبحوا أثرياء مهما كان الثمن...أما جيروم فقد عالج التجارة باعتبارها انحرافاً. وأما عند أغسطين فقد كانت نشاطاً يحول عقول الناس عن الحقيقة... أما (الأب) ليو الأول فتوصل إلى النتيجة أنّه من الصعب على من يبيع ويشتري أن لا يسقط في المعصية. «هذا الرأي أصبح ساريا لدى الكنيسة ومهد الطريق للنظرية التي ستسري في القرون الستة الموالية». Gilchrist The Church and Economic Activity in the Middle Ages (London and New York, 1969), 51.

مُضراً بروحه...فلن يرضى الله عن تاجر. ولا يستطيع أحد أن يبيع أو يشتري دون غشّ... إجمالاً فإنّ التجّار كانوا مُبغَضِين[١].

ويلخّص عالم الاجتماع جورج زمل Georg Simmel، الذي يجد في يهود أوروبا النموذج التاريخي الأكمل «للغريب»، النفور من التجّار بالقول:

عبر تاريخ الاقتصاد، يظهر الغريب في كلّ مكان تاجراً أو لنقل يظهر التاجر غريباً. فمادام الاقتصاد مكتفياً ذاتياً والبضائع متبادلة داخل مجموعة صغيرة، فلا حاجة إلى وسيط: فالحاجة إلى التاجر في تلك البضائع التي تأتي من خارج المجموعة. وبما أنّ أعضاء المجموعة لا يُغادرون الحلقة ليبتاعوا تلك الضروريات وفي هذه الحالة يصبحون هم التجّار «الغرباء» خارج الدائرة - استوجب ذلك أن يكون التاجر غريباً، بما أن لا أحدَ يمكنه أن يعيش هذا النمط من الحياة... ويمكن للتجارة استيعاب مزيد من النّاس أكثر من ميدان الإنتاج الأوّلي، لذلك فإنّ المجال المحدد للغريب الذي يدخله كشخص إضافي في مجموعة قد شُغلت فيها كلّ الوظائف الاقتصادية والمثال القديم على ذلك هو تاريخ اليهود الأوروبيين. فالغريب بطبعه ليس مالكا «للأرض» ليست الأرض هنا بالمعنى المادي فقط ولكن أيضا بالمعنى الرّمزي المتمثل في مادة للحياة ثابتة، إن لم تكن حيزاً مكانياً، فعلى الأقل نقطة افتراضية في المجال الاجتماعي. فرغم أنّه قد يتمكن في أكثر العلاقات حميمية

---

(١) Zacour, An Introduction to Medieval Institutions, 54-55.
حول رأي مماثل انظر Henri Pirenne, Medieval Cities: Their Origins and the Revival of Trade, trans. Frank D. Halsey (Garden City, N.Y., 1956), 86-87.

من تطوير أشكال من التميّز والنُبل، فطالما يعد هو غريباً في نظر الآخرين، فإنّه ليس «مالكاً للأرض». فالاقتصار على دور الوسيط التجاري، وغالباً على دور الممول فقط منحه خاصية الحركية. وإذا ما كانت الحركية داخل مجموعة منغلقة فإنهّا تجسّد ذلك المزيج من القرب والبعد الذي يمثّل الوضع الظاهري للغريب. ذلك لأنّ الشخص المتحرك يتصل من وقت لآخر بكلّ أفراد المجموعة ولكنه لا يتّصل بهم بشكل عضوي من خلال رابط القرابة، والموقع أو الوظيفة[١].

اليهودي تاجراً

شاعت هذه المعتقدات السّلبية بين رجال الكنيسة والأرستقراطيين والفلاحين لسوء حظ المستوطنين اليهود الأوائل في أوروبا الغربية. فهؤلاء اليهود الأوائل، الذين بلغوا أفق السّكان الأصليين لأوروبا اللاّتينية، قد كانوا في الأصل من تجّار المسافات البعيدة. فأصلهم يرجع أساسا إلى الشرق الأدنى وقد وصلوا إلى التراب الأروبي الشّمالي عبر طرق التجارة التي ربطت أولاً الشرق ما قبل الإسلامي فالإسلامي بإيطاليا وجنوبي فرنسا والمناطق الجرمانية الشرقية. وقد قطع بعضهم العالم اللاّتيني المسيحي ما بين إسبانيا والبلدان السّلافية حيث تمكنوا من امتلاك العبيد الوثنيين (ومصدر الاسم هي عبارة Slav) للإتجار بهم في سوق العبيد بفردون Verdun ليُباعوا في نهاية المطاف بالأندلس.

ويعتبر التجّار اليهود الردهانيين Radhanite Jewish أهم التجّار

(١) Georg Simmel, The Sociology of Georg Simmel, trans. and ed. Kurt H. Wolff (Glencoe, Ill., 1950), 403-404.

الطّوافين الغرباء في أوروبا أوائل القرون الوسطى. إذ تصفهم المصادر العربية للقرن التاسع كتجاّر عالميين يتاجرون بالسّلع بين أوروبا والشرق الأدنى والشرق الأقصى. فمن الشّرق أتوا بالبهارات أساساً، لمستهلكين شرهين من بين النّبلاء المسيحيين من الدوائر الملكية. وكان الاعتقاد السّائد آنئذ أنّ موطنهم الأصلي هو أوروبا. بيد أنّ موشى جيل قد بيّن أنّ الردهانيين إنّما أصلهم من العراق من منطقة شرق نهر دجلة تمتد خارج بغداد وتدعى بالعربية «بلاد ردهان»[1]. هؤلاء الردهانيون كانوا غرباء عن المسيحيين في ثلاثة أمور: ديانتهم اليهودية ومهنتهم وأصلهم الأجنبي.

وهكذا فقد أُضيف إلى الكُره الثيولوجي لليهود المتجذر في المسيحية طويلاً، توجسٌ عامٌ من اليهوديّ كتاجر. وقد تعمّق هذا الكره بعد الغزو الإسلامي للشرق الأدنى عندما تلاشى التجار «السوريون» الذين شاطروا اليهود التجارة العالمية بين الشرق والغرب، من المشهد الأوروبي. فأصبح معظم تجّار المسافات البعيدة الذين يسلكون طرق أوروبا اللاّتينية إما يهودياً أجنبياً متجولاً أو يهودياً يعود آباؤه إلى مناطق غير مسيحية[2].

(١) Gil, "The Radhanite Merchants and the Land of Radhan, Journal of the Economic and Social History of the Orient 17 (1974), 299-328.
انظر أيضا مقال Charles Verlinden, "Les Radaniya et Verdun: a propos de la traite des esclaves vers l'Espagne musulmane aux IXe et Xe siècles," in Estudios en homenaje a Don Claudio Sanchez Albonoz en sus 90 anos, vol. 2 (Buenos Aires, 1983), 105-132, وهو، في الوقت الذي يدرس فيه ما كتب لاحقا يتجاوز محاولة جيل المهمة.

(٢) Le Goff, Medieval Civilization 400-1500, 26.
حول تميز اليهود في تجارة المسافات البعيدة العالمية في أوروبا الوسيطة انظر أيضاً=

فقد تبنّى المفكرون الكرولنجيون الاعتقاد المسيحيّ أنّ الجشع كان متأصلاً في المعاملات التجارية التي تؤدي لا محالة إلى «كسب مهين» (turpe lucrum)[١]. ولكنّ هذا لم يمنع الحكّام من تشجيع تجار المسافات البعيدة من اليهود أن يستقرّوا على التأبيد في بلدانهم. فالرّغبة المَلكيّة في استغلال المهارات المهنية للتجار اليهود لمصلحة الاقتصاد الفرنجي البدائي أو على الأقل لإشباع شهوة الارستقراطية بالبهارات وأدوات البذخ من الشرق قد غلبت على العوامل الدّينية. فاللّوائح التشريعية للملك الكرولنجي لويس التقي في القرن التاسع قد منحت العائلات اليهودية المتاجرة المتجولة امتيازات أساسية هُدف منها إلى حثّهم على تأسيس قاعدة دائمة لأعمالهم في البلاد المسيحية.

Robert-Henri Bautier, The Economic Development of Medieval Europe,= trans. Heather Karolyi (London, 1971), 77-78; Robert S. Lopez, The Commercial Revolution of the Middle Ages 950-1350 (Cambridge, 1976), 60-61; Charles Verlinden, "A propos de la place des juifs dans l'economie de l'Europe aux IXe siÒcle: Agobard de Lyon et l'historiographie arabe," in Storiografia e Storia: Studi in onore de E. Dupré (Rome, 1974), 21-37, وكذلك لنفس الكاتب "Les Radaniya et Verdun: a propos de la traite des esclaves vers l'Espagne musulmane aux IXe et Xe siècles".

يوجد تفسير لاضمحلال السوريين من مسلك التجارة شرق - غرب وعواقب ذلك على اليهود عند روبرت لوباز كما يلي: «لم يُنه الغزو العربي كل الروابط بين الشرق والغرب وانما فتح للتجار السوريين أسواقا آسيوية كبرى تحولوا إليها... وبذلك فقد بقي اليهود وحيدين لتوفير الربط، وإن كان واهناً، بين أوروبا الكاثوليكية والبلدان المتطورة: العالم الإسلامي والإمبراطورية البيزنطية وحتى الهند والصين. وثمة تفسير آخر افتراضي ولكنه معقول وليس متطابقاً مع لوبز، وهو أن المسيحيين السوريين قد أحسوا بعدم الارتياح أو جُعلوا يشعرون بعدم الارتياح بتجاوز الحدود المسيحية - الإسلامية. فقد ادعى المسلمون بأنهم يحملون معلومات سرية إلى العدو المسيحي في دار الحرب. ولذلك خشي السوريون أن يفقدوا منزلة الذميين المحمودة مقابل منزلة المستأمن».

(١) Baldwin, The Medieval Theories of the Just Price, 31-34.

يمكن أن نتصور أنّ الامتيازات الواسعة التي تجاوز عدد منها تلك التي تمتع بها المسيحيون، قد كانت ضرورية لتجاوز خوف اليهود من الكُره الذي تُبديه العامة المسيحية إزائهم لكونهم يهوداً وتجاراً. فقد تضمّنت الإعفاءات الاستثناء من بعض الضرائب الجمركية وعدم التدخل في شؤونهم التجارية والحقّ في أن يعيشوا حسب قانونهم اليهودي والحماية من التمييز في حالة القضايا المختلطة في المحاكم المسيحية. أما أغرب الأمور فهو سماح الملك لويس هذا لليهود أن يمتلكوا عبيداً ممن تمنوا (أو الذين أغراهم بعضهم) أن يصبحوا مسيحيين لكي يتأهلوا للحرّية ويتخلصوا من الارتباط بمالكيهم اليهود.

وقد واصل اليهود من تجّار المسافات البعيدة، وبتشجيع من السّلطات المدنية، الاستقرار الدائم في شمال أوروبا خلال الفترة الكرولنجية وبعدها. فثمّن اليهود الغربيون في أوروبا الشمالية خلال القرن الثاني عشر ذاكرة شعبية تصوّر أنّ «الملك شارلمان» قد أحضر بنفسه المستوطنين اليهود الأوائل من إيطاليا إلى بلاد الرّاين، وأُعين في ذلك بالعلاقة الوثيقة بين الحكم الكرولنجي واستقرار التجار اليهود(١)،

فالمصادر اللاّتينية المتعلقة بقرون «الظلام» في فترة القرون الوسطى المبكرة تصوّر اليهود فقط بمظهر التجّار الذين جلبوا البضائع وقدّموها إلى البلاطات الملكية والأسقفية. وقد اعتبر برنهارد بلومنكرنز Bernhard Blumenkranz وهو رائد التأريخ اليهودي في القرون الوسطى في العالم اللاّتيني المسيحي، هذه الصورة وهماً: فالتجّار كانوا أساساً يهوداً

(١) Avraham Grossman, Hakhmei ashkenaz ha-rishonim (The Early Sages of Ashkenaz: Their Lives, Leadership, and Works [900-1096]) (Jerusalem, 1981), 29-35, 39-41.

استرعوا المؤرخين المسيحيين الذين كانوا على صلة وثيقة بالبلاطات الملكية. ويدافع بلومنكرنتز ضد ما ذهب إليه دُعاة معاداة السّامية الحديثة مصرّين على زعمهم بميل اليهود فطرة أو جشعاً إلى التكسّب والتّجارة، قد بالغوا في اعتبارهم حماسة اليهود لهذا النوع من الحياة في القرون الوسطى المبكرة. إضافة إلى ذلك، فإنّه يرى في نَفَسٍ اعتذاري، ومُعتمداً مصادر لاتينية وعبرية، أنّ اليهود قد اشتغلوا بأعمال مختلفة خلال الفترة البربرية. وقد تضمّن ذلك الطِبابة والزّراعة (حتى بتملك يهود أراضي واستعمالهم عبيداً وعمالاً مسيحيين) وغيرها من الأعمال[١]. بقطع النظر عمّا قدمه بلومنكرنز، فإنّه لمن الأكيد أنّ اليهود قد تفوقوا في التجارة، ولهذا فقد ألحقهم جيرانهم المسيحيون بفئة التجّار[٢]. فأدى ذلك إلى اغترابهم من غير شك دّاخل مجتمع زراعي يرتاب من التجّار الطوافين الغرباء.

وبالتالي فقد عمّ موقف متأرجح إزاء اليهود خلال القرون الوسطى الأوروبية المبكرة. فقد كان اليهود محلّ استهزاء بسبب مهنتهم تلك، إذ ورِث المجتمعُ المسيحيّ ازدراء الرّومان القدامى وآباء الكنيسة للتجّار. هذا الشعور السّلبي قد تماشى مع الكراهية الدّينية القديمة لليهود التي انطبعت في عقول أرباب الكنيسة. وبما أنّ مصطلحي «يهودي» و«تاجر» كانا شبه مترادفين، فإنّ المقتَ قد تضاعف. ففي الوقت نفسه تنامى اليهود الذين استقروا بأوروبا بسبب التجارة وتدقيقاً بسبب أنّ المسيحيين

(١) Blumenkranz, Juifs et chrétiens, 12-33.

(٢) تتم الإشارة إلى اليهود في اللاتينية عادة بجمل مثل "mercatores, id est Judei at ceteri mercatores" (التجار، أي اليهود وغيرهم من التجار) أنظر Julius Aronius, Regesten, 52 (no. 122, dated ca. 906).

كانوا لا يزالون يمتنعون عن الحياة التجارية وكذلك لأن عدداً من الحكّام الزّمنيين قد أقرّوا بفائدة الحضور التّجاري والذي كان بلا شك يهودياً. فتقبلهم المزدوج في الغرب اللاّتيني خلال القرون الوسطى المبكرة قد كان سبباً كافياً لبث الخوف بين اليهود. لكنّ ربحهم الاقتصادي قد وازن المخاطر لأنهم مُنحوا حماية الملوك الزّمنيين في فترة لم تتمكن فيها الدّيانة المسيحية بعد من إحراز تقبّل شامل في المجتمع وكانت الكنيسة فيها لا تزال ضعيفة عن أن تؤثر في توجيه السياسة العملية للملوك الزّمنيين.

بسبب تطابق صورتهم مع المهنة المحتقرة المتروكة من جهة وبسبب استنقاص ديانتهم من جهة أخرى، فإنّ اليهود قد اشتغلوا في الهامش الاقتصادي الذي اعتبرته المسيحية مناسباً لهم. وفي مرحلة تالية، وعندما أصبح موقف الكنيسة إزاء التجارة أكثر رحابة، فقد كان من قدر اليهود المؤسف أن يُمنعوا فرصة التحوّل من الهامش إلى تيار الحياة الاقتصادية الأوروبية العامّة.

فبإحياء الحياة الحضرية في أواخر القرن العاشر والقرن الحادي عشر، نشأت طبقة تجارية مسيحية في أوروبا[١]. لقد كان من المؤكد أن يكون لهذا الأمر وقعٌ ضارّ على اليهود، رغم حفاظهم على بعض التميّز في التجارة حتّى منتصف القرن الحادي عشر. فقد رغب الأسقف روديغر Rudiger حاكم مدينة شباير على ضفاف نهر الرّاين في أن يؤسس مدينته لتكون مركزاً تجارياً غنّياً. لهذا السّبب فقد دعا التجّار اليهود سنة

---

(١) دور التمدن الوسيط في التنامي اليهودي بالبلاد المسيحية والإسلامية يقع التعرض له في الفصل السابع من هذا الكتاب.

١٠٨٤ للاستقرار هناك واعداً إياهم بامتيازات شاملة إلى حدّ تمثّل، حسب عبارته، «وضعاً قانونياً أكثر سخاء مما حصّله أيّ من اليهود في أيّ مدينة في المملكة الألمانية»(١).

وابتداء من القرن الثاني عشر، لأنّ الموقف المسيحيّ الرّسمي من التجارة والتجّار، حين وجّه النموُ المدني السّريع والتوسع التجاري السّائد المسيحيين بأعداد متزايدة إلى العمل المربح. بيد أنّ النظرة القديمة قد تواصلت في أعمال غرايسن Gratian أشهر المؤلفين المتأخرين للقانون الكنسي. فتشريعاته (نحو ١١٤٠) تعتبر الرّبح التجاري مُبغَضاً وتعتبر بعض أنواع الاستثمار مساوية للرّبا. لكنّ السّلطات التي تلته «خفّفت من صرامة الموقف الأول» بالنظر إلى واقع الثورة التجارية وانخراط المسيحيين في الأعمال التجارية. فقد «فرّقوا ما بين الرّبح التجاري والرّبا...وميّزوا الأرباح المتأتية عن بذل الوقت والعمل والزّمن عن غيرها». ولم يُعتبر ربحاً مشيناً غيرُ النوع الأوّل منهما. فإذا ما كان قصد التّاجر التكسّب لنفع نفسه وعياله لا لقصد الرّبح في ذاته، فقد لقِي نشاطه التجاري القبول(٢).

أما جيلكرست Gilchrist فإنّه، معتمداً على باحثين متقدمين مثل جون بلدوين وريموند دي روفر Raymond de Roover، يرفض الرأي (الذي قدمه فيبر Weber وتوني Tawney) الذاهب إلى أنّ التصورات

(١) Chazan, Church, State, and Jew in the Middle Ages, 58-59; Aronius, Regesten, 69-70 (no. 168).

(٢) Gilchrist, The Church and Economic Activity in the Middle Ages, 53-56; cf. Le Goff, Medieval Civilization 400-1500: «خلال فترة القرنين الثاني والثالث عشر...فان الكنيسة قد حمت التاجر وساعدته للحصول على الادعاء الذي يجعل الطبقة العلية تحقد عليه».

الاقتصادية للكنيسة في القرون الوسطى قد عرقلت نمو اقتصاد السّوق. أجل، لقد أعاد كثير من اللاّهوتيين في تصريحاتهم المتعلقة بالنشاط الاقتصادي إدانة الإفراط في الرّبح. فقد كان لكلّ شيء «ثمنه العادل» الذي عُيِّن منعا للاستغلال. ولكنّ جيلكرست يبّين (متّبعاً في ذلك بلدوين) أنّه، بعيداً عن تعطيل النمو الاقتصادي عبر تحديد الأسعار بدرجة تسمح بتحديد عائد لا يتعدى كلفة الإنتاج إضافة إلى ربح متواضع، فإن مبدأ «السّعر العادل» في القانون الكنسي قد وُضع مناسباً لثمن التداول في السّوق الحرّة القائم على نفعية البضاعة - «وقدرتها على تلبية الحاجات». «وبهذا فإنّ النّمو الاقتصادي لم تُعقه التعاليم الخاطئة أو تحديدات الأسعار»[١]. فاستجابة لنمو الاقتصاد التجاري وحاجته إلى القروض، لان موقف رجال القانون والكنيسة في القرون الوسطى المتأخرة من كلّ أنواع الرّبا. وقد انتشرت هذه الآراء في فترة مبكرة عندما كان الاحتياج إلى الاقتراض قليلاً. أما في ضوء الواقع الاقتصادي الجديد فإنّ الكنيسة قد جعلت تتسامح مع فوائد الأرباح «المعتدلة»[٢].

لم يجن التجّار اليهود شيئاً من النظرة الاقتصادية الأكثر تحفيزاً التي ذاع صُيتها خلال القرن الثاني عشر. فظهور طبقة من التجار المسيحيين المدنيين الذين عدّلت الكنيسة من أجلهم موقفها الرّافض للتكسب التجاري قد خلق صعوبات لتجار المسافات البعيدة اليهود المحنّكين. وحيث كان اليهودي في السّابق محتكراً لهذه الوظيفة في بيئة زراعية

---

(١) Gilchrist, The Church and Economic Activity in the Middle Ages, 58-62.

(٢) Ibid., 62-70; DMA, s.v. "usury"

هذا المقياس قد طبق على اليهود من قبل السلطة البابوية في القرن الثالث عشر.

متخلفة، فقد أصبح يُنظر إليه الآن كمنافس[1]. وتدريجياً، فإنّ التجّار المسيحيين من شمال أوروبا قد طردوا نظراءهم من اليهود من السوق الاقتصادي التجاري. لقد وقع طرد اليهود من الطوائف الاقتصادية المتنامية commercial Guilds؛ وكانوا ممنوعين من الانتساب إليها بسبب عدم قدرتهم على القَسم بالعهد المسيحي المشروط للانتماء. وحيث كان اليهود قد اعتادوا من بين أعمالهم التعامل بالقروض مع الحصول على فائدة بسبب المعاملات التجارية، فقد أصبح اليهود الآن مُرغمين على تحويل طاقاتهم إلى مجال المراباة. أما بالنسبة لليهود الآخرين الذين أُزيحوا عن الوظائف الإنتاجية لأسباب متعددة فإنّهم كذلك لم يجدوا سوى الترابي مع المسيحيين مصدرا للعيش.

اليهودي مرابياً

اعتماداً على تعاليم التوراة، فانّ اليهودية تحرّم على اليهود الإقراض مقابل فائدة لأبناء ملّتهم ولا تحرّم ذلك بالنسبة إلى الآخرين. فأسفار التثنية والخروج واللاّويين صريحة في هذا الصدد. إذ العبارة في سفر التثنية (٢٣، ٢٠ - ٢١) تأمر «للأجنبي تقرض بربا ولكن لأخيك لا

(١) فيلهالم روشر Wilhelm Roscher من مؤرخي القرن التاسع عشر لا زالت نظريته حول دور اليهود في اقتصاد القرون الوسطى محل تقدير، وقد كتب: «في لبى الأيام، اليهود طلباً اقتصادياً كبيراً، وهو أمر لم يستطع أن ينهض به منذ عهد بعيد، خصوصاً الحاجة إلى القيام بتجارة محترفة. ويمكن القول إنّ سياسة القرون الوسطى إزاء اليهود قد اتبعت وجهة مخالفة للتوجه الاقتصادي العام. فما إن أصبح الناس مؤهلين بالقدر الذي يسمح لهم بالقيام بذلك الأمر بأنفسهم حتى حاولوا تخليص أنفسهم من مثل تلك السيطرة على تجارتهم، من خلال مصادمات دموية. ولذلك فان اضطهاد اليهود في القرون الوسطى المتأخرة إنما هو، إلى حد بعيد، نتيجة الغيرة الاقتصادية. فهما متعالقان بظهور طبقة من التجار القوميين».

تقرض بربا، لكي يباركك الرّب إلهك في كل ما تمتد إليه يدك في الأرض التي أنت داخل إليها لتمتلكها، إذا نذرت نذراً للرب إلهك فلا تؤخر وفاءه لأن الرب إلهك يطلبه منك فتكون عليك خطية» وعلى سبيل المفارقة، فقد اقترنت هذه التعاليم في العهد القديم بعبارة في أنجيل لوقا («بل أحبوا أعداءكم وأحسنوا واقرضوا وأنتم لا ترجون شيئاً فيكون أجركم عظيماً» ٦ ؛ ٣٥) لتكون أساس النّهي الأصليّ عن الرّبا في ما بين المسيحيين («الإخوة»)؛ وفي هذه الحالة، فان قانون العهد القديم المعطى إلى اسرائيل التوراتية قد تم تطبيقه بالتساوي على «إسرائيل الجديدة».

فلم يشجع أحبار التلمود البابلي اليهود على أخذ الرّبا من الأمميين إما على أساس أنّ هذا الاتصال قد يُفضي إلى التّشبه بممارسات الأمميين أو بسبب عدم أخلاقيته. ففي بابل واصل معظم اليهود فلاحة الأرض وعاشوا في مستوطنات غالب سكانها من اليهود الذين استبعدوا عن الاتصال الاقتصادي بغير اليهود(١). وبدءاً من القرن الثاني عشر، فإنّ أحبار أوروبا القروسطية قد برّروا أخذ الرّبا من المسيحيين نظرا إلى عدة أسباب اجتماعية واقتصادية محليّة كصعوبة العيش وطرد اليهود عن الوظائف المتعلقة بالأرض وإثقالهم بالضرائب والحاجة إلى جمع المبالغ لرشوة المسيحيين في حالة ما إذا وقع اليهود تحت الاضطهاد(٢). ففي مؤلفه حوار الفيلسوف مع يهودي ومسيحي Dialogue of a Philosopher with a Jew and Christian وضع الفيلسوف المسيحي بيتر أبلارد Peter

---

(١) Judah Rosenthal, "The Law of Usury relating to Non-Jews" (Hebrew), Talpioth 5 (1952), 479-482.

(٢) Ibid., 484-485.

Abelard على لسان اليهوديّ أكثر التعليلات اليهودية للانخراط في المراباة شيوعاً:

«لقد حُوصِرنا وضُيّق علينا في هذه الطريقة وكأنّ العالم كلّه قد تآمر علينا وحْدنا، إنّه لمن العجيب أن يُسمح لنا بالعيش. فنحن لا يُسمح لنا بتملك الأراضي ولا ضيعات العنب ولا أيّ عقارات إذ لا يستطيع أحد أن يحميها لنا من الهجمات العلنية أو السّريّة. ونتيجة لذلك، فإنّ أهم ربح قد تُرك لنا هو أن نُنفق حياتنا التعسة هنا نُقرض الغرباء المال مقابل فائدة؛ ولكنّ ذلك يجعلنا مكروهين أكثر لديهم لأنهم يجدون فيه اضطهاداً لهم»[1].

ولضمان تدفق مستمر للأموال الخاضعة للضرائب إلى اليهود، شجّع الحكّام الزّمنيون الإقراض للمسيحيين ودعّموه - على سبيل المثال، باستعمال المحاكم المسيحية لإجبار المسيحيين على دفع الديون إلى اليهود. ولا غرابة أنّ هذا قد زاد من كره المسيحيين لليهود لأنّهم اعتقدوا أنّ تشجيع الحكومات للقروض اليهودية كان ببساطة طريقة غير مباشرة لملء الخزائن الملكية بالأموال التي تتأتى من جيوب المسيحيين.

تنطبق هذه الملاحظة أكثر على المُقترضين الأغنياء من بين البرجوازية المسيحية الجديدة الذين يُنتظر منهم أداء قروضهم نقداً. أما الفقير المسيحي فإنّه عادة ما يقترض عند العوز برهنِ جزء من ملكيته البسيطة (عادة قطعة من لباس)، يفقدونها إذا ما عجزوا عن دفع القرض عند أجله. ومن الطبيعي أن لا يُبدي هؤلاء أيضاً أية محبة إزاء المسترهنين اليهود الذين تعلقت حياتهم بهم. وكما عبّر عن ذلك جويدو

---

(١) Dialogue of a Philosopher with a Jew, and a Christian, trans. P. J. Payer (Toronto, 1979), 33.

... ثمة وجه للصحة في الملاحظة أنّ الرّبا قد ضمن ... حماية رسمية لقاء ازدراء شعبي»[١].

... تبعية المسيحيين للمُقرضين اليهود قد مثّلت أمراً مُقلقاً بالنسبة ... العلاقات اليهودية المسيحية في القرون الوسطى المتأخرة. فكما رأينا أنّ المبدأ المركزي للتعاليم المسيحية - أن لا يُسمح لأيّ يهودي بالنفوذ على مسيحي - قد كان أساس التشريعات في بداية المسيحية التي حرّمت على اليهود امتلاك عبيد مسيحيين أو الحصول على مناصب حكومية، إذ أنّ كلا الأمرين يمنحان اليهود سلطة على المسيحيين. وقد مهّد هذا المبدأ كذلك لتشريعات المجمع الكنسي الرّابع في سنة ١٢١٥ الذي حرّم توظيف اليهود في الوظائف الحكومية وحدد الرّبا اليهودي.

لقد خلق الاعتماد على المرابين اليهود انقلاباً غير محمود في التراتبية الملائمة بين المسيحيين واليهود. وقد درس وليم س. جوردن William C. Jordan أثر هذا الانقلاب على مستوى الثقافة الشعبية في دراسته للاقتراض اليهودي في منطقة البيكردي Picardy في شمال فرنسا في القرن الثالث عشر. يقرّر جوردن أنّ هذه التبعية لِما كان يُعتبر مصدراً غير مستساغ للقروض، قد غذّى معاداة اليهود لدى الطبقات الوضيعة. وقد بيّنت دلائله أن المستدينين المسيحيين قد كان من بينهم نسبة مرتفعة من النّساء. هؤلاء النّساء أُجبرن على ترك منازلهن في الحي المسيحي من المدينة والانتقال إلى الحيّ اليهودي للحصول على القرض أو لتسديده. ويضيف جوردن أنهّ:

إن كان لهن أبناء حملنهم معهن. وقد كان تصرّف من هذا

(١) Kisch, The Jews in Medieval Germany, 319.

النّوع - بالنّظر إلى السّياق العام للعلاقات المسيحية اليهودية والخضوع غير الطبيعي الذي صبغ التداين من اليهود - عاملاً مهماً في استمرار الكره بين الطائفتين أو بعض أعضائهما وتعميقه(١).

إنّه لمن الضروري إجراء أبحاث أكثر تفصيلاً حول العلاقة بين الربا اليهودي والاضطهاد، لكي نثبت النظرية الذاهبة إلى «أنّ الرّبا يُوّلد الكراهية». وقد اختبر ستيوارت جنكس Stuart Jenks هذه النظرية بتطبيق تحليل إحصائي على شكاوى صادرة عن مدينين مسيحيين ومرابين يهود في فرنكونيا Franconia (فيتزبورغ Wurzburg) في الإمبراطورية الرّومانية العليّة أثناء فترة شهدت عدة اضطهادات عنيفة ضد اليهود (١٢٩٨، ١٣٣٦ - ١٣٣٧، ١٣٤٨ - ١٣٤٩). لكنه لم يجد أيّ علاقة بين الثراء وهذه التفجرات من الكراهية(٢). لكنّ هذا ليس بالأمر القطعي. فالمدينون الذين جرت دراستهم كان معظمهم من الرّجال المسيحيين ذوي الأراضي وغيرهم من الطبقات العليا من الفلاحين الذين تداينوا مقابل رهن، بينما تصف المصادر مضطهدي اليهود بأنّهم أهل مدن وفقراء. مثل هؤلاء الأفراد كان يمكن أن يكونوا زبائن للمرتهنين اليهود، والذين كان رهنهم عرضة للحجر إن لم يوفوا بدَينهم، ولذلك فإنّه لا يمكن لهؤلاء أن يَمثُلوا أمام المحاكم للادعاء عليهم(٣).

---

(١) Jordan, "Jews on Top: Women and the Availability of Consumption Loans in Northern France in the Mid-Thirteenth Century," Journal of Jewish Studies 29 (1978), esp. pp. 47, 50-52, 55-56.

(٢) Jenks, "Judenverschuldung und Verfolgung der Juden im 14. Jahrhundert: Franken bis 1349," Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 65 (1978), 311-356.

(٣) يقيد وليام جوردن أهم ما يتعلق بقانونية الاستقراض في العصور الوسيطة بما يفسر لماذا=

ثمة دلائل أخرى على ارتباط الاقتراض من اليهود بالاضطهاد. وكمثل على ذلك نذكر تلك الأخبار عن مجزرة اليهود في مدينة يورك York بانجلترا سنة ١١٩٠. وقد كان ذلك إبّان فترة سادها توتر ديني أجّجته الدّعوات إلى حرب صليبية أخرى في الأرض المقدسة. وكانت مشاغبات ضد اليهود في لندن سنة ١١٨٩ قد اندلعت بسبب حادثة وقعت أثناء تنصيب ريتشارد الأول ملكاً. وبعد مغادرة الملك إلى أوروبا لإعداد جيش للهجوم على البلاد المقدسة، فقد شهدت مدن انجليزية أخرى هجمات عنيفة على اليهود كان أبشعها ذلك الذي وقع في يورك حيث ماتت أعداد كبيرة من اليهود اختفت على إثرها الطائفة من السّجلات التاريخية زمناً طويلاً. وتحكي بعض الأخبار حول حوادث يورك لسنة ١١٩٠ التي كتبها المؤرخون المسيحيون أن الدّافع الأساسي وراء الهجمة كانت رغبة بعض العائلات البارونية في التخلص من ديونهم عند المقرضين اليهود. وقد حققوا ذلك من خلال قتل اليهود والمقرضين وغيرهم وتدمير عقود تداينهم[١]. ويقترح ر.ب. دوبسن R.B. Dobson أن مجزرة يورك كانت جزءاً من الثورة البارونية المتنامية ضد سيطرة السلطة الملكية وهي ثورة أفضت إلى توقيع ميثاق الوثيقة العظمى Magna Carta سنة ١٢١٥[٢].

=«لم تترك أي أثر مفترض». Jordan, The French Monarchy and the Jews, 87. أما يانكس فيبرز فيرى أن فرتزبوغ Würzburg كانت استثناء بسبب اختلاف أنشطة يهودها وذلك لاختلاطهم بجيرانهم المسيحيين. Jenks, Judenverschuldung und Verfolgung der Juden, 348- 350.

(١) Cecil Roth, A History of the Jews in England, 3d ed. (Oxford, 1964), 18-24.

(٢) Dobson, The Jews of Medieval Zork and the Massacre of March 1190 (York 1974).

لقد كان الاقتراض عملاً خطراً بالنسبة لليهود لأسباب أخرى. فبدءاً من القرن الثالث عشر، كان الازدهار الاقتصادي لشمال أوروبا خلال القرون الوسطى العليا قد جذب المقرضين المسيحيين إلى تجارة التداين. وولّد ذلك تنافساً حادّاً بالنسبة للمرتهنين اليهود. وسواء أكانوا أجانب يعود أصلهم إلى جنوب فرنسا (مدينة كاهورس Cahors) أو إيطاليا (جمعهم اسم لمبارديا Lambard) فقد كان المرتهنون المسيحيون موضوع مقت مثلهم مثل المرابين اليهود. فقد كانوا منتَقدين من قبل الكنيسة بسبب خرق النهي الكنسي عن التداين بربا فيما بين المسيحيين. ورغم الكراهية تجاه اللمبارديين والكهورنسيين فقد توجه إليهم المسيحيون المحتاجون إلى السُيولة اضطراراً. لقد كانوا نشطين خلال القرن الثالث عشر والرّابع عشر وكمصدر للاقتراض خال من التداين ممن هم أحطّ مرتبة في الدِّين منهم، فقد أزاحوا اليهود عن مصدر رزقهم الوحيد الذي تُرك لهم في القرون الوسطى المتأخرة[١].

ومما زاد الطين بلّة أنّ معارضة الكنيسة لتبجّح المسيحيين العلني بالرّبا قد أفضى إلى هجوم كنسي على الرّبا اليهودي. فقد ناشد الباباوات الحكّام الزّمنيين أن يجبروا المرابين اليهود على إرجاع الرّبا إلى المقترضين المسيحيين[٢]. فالقانون الشهير ضد الرّبا الذي أصدره

في يورك يذهب المؤلف إلى أن النبلاء الذين غلبوا اليهود وقتلوهم قد تصرفوا بدافع الحقد على ملكهم بالانتقام من أعوانه. فقد اعترفوا أنّ اليهود كانوا بيادق الملك الذي دعم الربا اليهودي لكي يحصل على الأموال من رعاياه في شكل ربح من وراء الربا اليهودي.

(١) DMA, s.v. "Banking, European," col. 76a and "Lombards"; Gilchrist, The Church and Economic Activity in the Middle Ages, 110; Kurt Grunwald, "Lombards, Cahorsins, and Jews," The Journal of European Economic History 4 (1975), 393-398.

(٢) Grayzel, The Church and the Jews in the XIIIth Century, 86-87, 132-133.

المجمع المسكوني Lateran الرّابع يعيب على المرابين اليهود «استغلال الضعف المالي للمسيحيين» ويقيّدهم بمقدار معتدل من الرّبا، وهي تسوية تستجيب للحاجة إلى التداين في الاقتصاد الأوروبي المتنامي باطراد(١).

إن الحملة البابوية ضد الرّبا - ضد المسيحيين أولاً وبعد ذلك وبشكل أكثر ضد اليهود - لم تحظ إلاّ بقبول فاتر في بلاطات حكّام أوروبا الزّمنيين الذين كان لهم وحدهم سلطة تنفيذ الأمر الكنسي. وحيثما لقي النداء البابوي آذان صاغية، فإنّ الرّفاه الاقتصادي لليهود قد تحطم. ففي انجلترا سنة ١٢٧٥ وضع الملك إدوارد الأول والبرلمان نهاية للمراباة اليهودية بشكل قاطع بتقرير أنّ اليهود يتوجب عليهم من الآن فصاعداً الاشتغال بوظائف أكثر إنتاجية. وقد فشل هذا الإصلاح بسبب أنه لم يرافقه تخفيف من التقييدات التمييزية كمنع اليهود من العضوية في نقابات التجّار والحرفيين (وهو ما جعل ترقّي اليهود في مجال التجارة والصناعة مستحيلاً)(٢). كما أنّ الضرائب الثقيلة قد استمر فرضها على اليهود رغم ازدياد تقلّص أرباحهم من الديون حتى لم يبق سوى المصادرة العلنية للممتلكات اليهودية وعهود التّداين وسيلة لاستلابِ مال إضافي من اليهود. وقد فسح هذا المجالَ للطرد الجماعي وسلب أموال يهود انجلترا سنة ١٢٩٠(٣).

---

(١) Grayzel, The Church and the Jews in the XIIIth Century, 307. Simonsohn, *The Apostolic See and the Jews*: History, 190-195.

(٢) Roth, A History of the Jews in England, 270-273.

(٣) H. G. Richardson, The English Jewry under Angevin Kings (London, 1960), 213-233.

لقد كانت نتائج ذلك مريعة أيضاً بالنسبة إلى الطائفة اليهودية في فرنسا بسبب الحملة الكنسية على الربا. فقد قرر الملك لويس التاسع (١٢٢٦ - ١٢٧٠) أن يوسّع مجال النفوذ الملكي ليبلغ حلمه المثالي بمملكة يحكمها ملك كاثوليكي تقي. فقد قرر الملك، مستنداً إلى اعتراض البابوية الشديد على الربا، تنفيذ دعوة روما إلى القضاء على «الرّبا الثقيل غير المعتدل» الذي يشترطه اليهود. فسعى متحمساً إلى اتباع سياسة اقتصادية ضعضعت حياة المرابين اليهود في مملكته[١].

إنّ التشدد الاقتصادي إزاء اليهود في فرنسا كان جزءاً من سياسة شاملة سعت إلى الحدّ من مقاومة اليهود للدخول في المسيحية. وتضمنت هذه السياسة التهجّم على التلمود وتنفيذ التشريع الكنسي الذي يقضي بارتداء اليهود زياً مميزاً ويثقلهم بالضرائب الباهظة. وقد تواصلت سياسة لويس السّاعية إلى جعل حياة اليهود ضنكاً حتى يدخلوا المسيحية، مع ابنه فليب الثالث Philip III (١٢٧٠ - ١٢٨٥). وقد ضاعف فيليب الرابع «العادل» (١٢٨٥ - ١٣١٤) ابن فيليب الثالث سياسة المملكة الكابيتية المعادية لليهود. فقد رأى فيليب العادل أن يُجليهم بعد أن اتخذ إجراءات عنيفةً تمثلت في مصادرة ممتلكاتهم، راغباً في تطهير فرنسا من أجل المسيحية ومحتاجاً إلى الأموال وكذلك مقتنعاً أنّ سياسة لويس التاسع في إثقال كاهل اليهود مقابل السّماح لهم بالبقاء قد فشلت[٢].

إنّ استدانة المسيحيين من المرابين اليهود كانت عاملاً سلبياً في

---

(١) Stow, "Papal and Royal Attitudes toward Jewish Lending in the Thirteenth Century," 161-184.

(٢) Jordan, The French Monarchy and the Jews, chaps. 8-13.

العلاقات المسيحية اليهودية في القرون الوسطى. فالتّرابي قد ساهم بقوة، رغم أهميته في النمو الاقتصادي ورفع الارتهان وبسبب قبوله بتذمر لهذه الأسباب، في الشعور المعادي لليهودية بل حتىّ في العنف ضدها. ومع نهاية القرن الثاني عشر أصبحت كلمة «يهودي» تعني «المرابي». فالاصطلاح اللاّتيني الجديد اليهود judaizare في القرون الوسطى استُعمل أساساً للإشارة إلى تشبه المسيحيين بالطقوس اليهودية، ثم أصبح يرمز إلى التّداين مقابل ربا. فقد ازدادت الكراهية لليهود نتيجة الارتباط بين الرّبا في عقول المسيحيين بالشرّين: الهرطقة والشيطان. وقد احتلّ موضوع الرّبا اليهودي محلاً هاماً في الجدل وفي الأدبيات الجدلية والتفسيرية لليهود[١].

أجمل يوسف شاتز ميلر Joseph Shatzmiller مخاطر هذا الوضع كما يلي:

> إنّ انخراط اليهود في الترابي جعلهم موضوع تقييد تشريعي وإجراءات سياسية عدائية، دون أن ننسى الاحتقار الاجتماعي والعنف المادي. وقد سارت الأمور في القرن الثالث عشر من سيئ إلى أسوأ. ولكنّ النّاس في القرون الوسطى لم يكونوا واضحين في شأن ما يتعين عليهم عمله في شأن الرّبا.

---

(١) Ibid., 45; Joshua Trachtenberg, The Devil and the Jews: The Medieval Conception of the Jew and its Relation to Modern Antisemitism (Cleveland, New York, and Philadelphia, 1961), 188-195; Kisch, The Jews in Medieval Germany, 192; Rosenthal, "The Law of Usury relating to Non-Jews," 134; S. Stein, "A Disputation on Moneylending between Jews and Gentiles in Me'ir b. Simeon's Milhemeth Miswah (Narbonne, 13th Cent.)," Journal of Jewish Studies 10 (1955), 45-61.

فالأيديولوجيا المسيحية في شأن التواضع الاقتصادي كانت لا تزال حيّة فاعلة، كما أنّ الرّغبة في تخليص الواقعين في براثن المرابين قد كانت متأصلة بلا شك. ولكن بحلول القرن الرّابع عشر، فإنّ الأفراد ربما لم يكونوا قادرين على تصور عالم خالٍ من نظامٍ للاقتراض شائع ومترسخ[1].

إنّ هذا التقييم للميل العام إلى الكراهية المتولد عن الربا اليهودي لا يتأثر بنتائج شاتزميلر الجديدة. إذ يخلُص شاتزميلر، معتمداً على دراسة لمحاكمة مرابٍ يهوديّ في بداية القرن الرّابع عشر، إلى أنّه يمكن وجود علاقة «طيّبة مُريحة بين المرابي وزبونه»[2]. فشواهد شاتزميلر إنّما تتأتى من مرسيليا Marseilles جنوب فرنسا، حيث كانت علاقات المسيحيين باليهود أفضل مما كانت عليه في الشّمال وأكثر شبهاً بالوضع الحسن لليهود تحت النفوذ الإسلامي.

إنّ هذا الفهم للعامل الاقتصادي في العلاقات المسيحيّة اليهوديّة يقترح أنّ حماية اليهود في المسيحية اللاّتينية الشمالية قد اتّبعت مساراً يتناسب عكسياً مع التحسن الاقتصادي العام للمجتمع في تلك الفترة. فالقرون الوسطى المبكرة قد شهدت خُفوتاً لآخر نوع من الازدهار الاقتصادي للحضارة الرّومانية المتمدنة وتعويضه باقتصاد ريفيّ عامّ سُرعان ما أُعيد نسجه في العلاقات الاجتماعية الاقتصادية التي نُطلق عليها الإقطاعية feudalism وهذا بدوره قد أعاق التطور الاقتصاديّ. في

(١) Shatzmiller, Shylock Reconsidered: Jews, Moneylending, and Medieval Society (Berkeley, Los Angeles, Oxford, 1990), 46-47.

(٢) Ibid., 99-103, quotation is on p. 103.

نفس الفترة من القرون الوسطى المبكرة، صعدت حظوظ الاقتصاد اليهودي إذ لعب التجّار اليهود دوراً رئيساً في التجارة العالمية. وبالرّغم من ازدرائهم والخوف منهم بسبب مهنتهم وديانتهم، فإنّ اليهود قد كانوا تحت حماية ملوك وبارونات برغماتيين.

فمع ازدهار الاقتصاد الأوروبي في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، اندرج اليهود الذين وقع استبدالهم بمنافسيهم من التجّار المسيحيين، شيئاً فشيئاً، في مهنة المراباة المبغَضة فِيمَا وقع ابتزازهم في نفس الوقت من قِبل المرابين المسيحيين المحتالين. ثمة دلائل على أنّ اليهود قد واصلوا الانتفاع من المراباة، رغم أنّهم قد أنفقوا مبالغ أكثر في تسديد الضرائب أو المصادرات أو الرّشاوى. أهم من ذلك كلّه، أنّ مساعدة الحكّام المدنيين للمرابين اليهود قد أثارت غضب المدينين المسيحيين على اليهود وهو ما زاد من بغض المسيحيين لليهود. وبتوسع الاقتصاد، فإنّ الحكّام الزّمنيين، مستجيبين لاعتراض الكنيسة على الرّبا اليهودي، قد سحبوا دعمهم للمعاملات الاقتراضية لليهود. وقد كان لهذا وقع عكسي على اليهود - فمحاولات إدماجهم في أعمال أخرى قد فشلت في تجنّب مأزقهم الاقتصادي.

إنّ العلاقة العكسية بين حماية اليهود والازدهار الاقتصادي العام للمسيحية اللاّتينية تتناقض بحدّة مع الحياة اليهوديّة في الإسلام. فالنّمو الاقتصادي لليهود وأمنهم المادي هناك يتعالقان مباشرة بالأنماط الاقتصادية في المجتمع ككلّ. كان هذا علامةً دالة من بين كثير على الحدّ الذي بلغه اليهودُ من الانغماس في النّظام الاقتصادي والاجتماعي لأغلب بلدان العالم الإسلامي حيث أقاموا.

غادر يعقوب بن إليا Jacob b. Elijah، وهو يهودي من البندقية Venice في القرن الثالث عشر، مسكنه في فرنسا ليستقرّ بعد ذلك في المشرق الإسلامي. وإذ يقارن يعقوب المأزق اليهودي في البلاد المسيحية بوضعهم المرغوب فيه في العالم الإسلامي، فهو يلوم المسيحيين على تركيز اليهود في مجال المراباة. ففي رسالة سجالية مشهورة إلى بابلو المسيحي Pablo Christiani الذي ارتدّ عن اليهودية كتب يعقوب قائلاً:

> للمرء بين المشارقة أن يكسب رزقه من أي مهنة شاء. وإنّه، وإن كان الحكّام العرب أشراراً وعُصاة، فإنّهم يتّصفون بالعقل والفهم. إذ يأخذون ضريبة مقدّرة كلّ عام من الكبار كلّ حسب كِبره ومن الصغار حسب صِغرهم. وليست هذه هي الطريقة المتّبعة في بلادنا ولا تمارس فيها بنفس الطريقة. فلا يفكر ملوكنا وأمراؤنا إلا في نهبنا والإيقاع بنا لاستلاب ذهبنا وفضتنا[١].

يخبرنا يعقوب إذن أنّ اليهود الذين أقاموا في البلاد الإسلامية قد تمتّعوا بتنوّع أكبر في مجال الوظائف وبأنّ الضرائب التي دفعها اليهود المشارقة كانت عادلة غير اعتباطية ولا ظالمة. وإن بدت مقارنته تبسيطيّة فإنّها مع ذلك دقيقة. فهي ترينا أنّه حتّى في القرون الوسطى، فقد شعُر اليهود بأنّ الاختلاف في رخاء الحياة اليهودية بين الشرق والغرب قد ارتبط ارتباطا وثيقا بالاقتصاد.

---

(١) "A Letter (Polemic) of R. Jacob of Venice" (Hebrew), Jeschurun: Zeitschrift fuer die Wissenschaft des Judenthums, ed. Joseph Kobak, 6 (1868), 16; وهو مذكور في: David Ruderman, The World of a Renaissance Jew: The Life and Thought of Abraham b. Mordecai Farissol (Cincinnati, 1981), 87, 210 note 8.

وتظهر صورة أكثر إشراقاً من خلال دراسة العامل الاقتصادي في علاقة اليهود بغيرهم في العالم الإسلامي خلال القرون الوسطى المبكّرة والمتوسطة. فخلافاً لأبناء ملّتهم في العالم المسيحي، تمتّع اليهود في الإسلام باندماج في الحياة الاقتصادية للمجتمع. فإذا ما قارنا الإجراءات المتعارف عليها في أوروبا فإنّنا نلاحظ أنّ الغياب النّسبي لأي تمييز اقتصادي ضد اليهود في العالم الإسلامي خلال القرون الكلاسيكية يعطي انطباعاً حياً. ما هي الظروف التي حددت هذا الواقع؟ وكيف أثّرت على جوانب أخرى من العلاقات بين المسلمين واليهود؟

وضعت الغزوات البربرية في الغرب المسيحي حدّا لما بقي من تجارة المسافات البعيدة في روما القديمة. على العكس من ذلك، برز الإسلام في المشهد في وقت كانت المبادلات التجارية عبر مسافات شاسعة قد ترسّخت في المناطق المفتوحة في جنوب غرب آسيا وشمال إفريقيا. فالبلاد العربية قبل الإسلام كانت قد شاركت في القوافل التجارية التي ربطت جنوب الجزيرة العربية الغنية بالبهارات بأسواق مصر وبيزنطة وسوريا. فقد وُلد محمد وتربّى في مكة وهي مركز تجارة غنيّة في شمالي الجزيرة. وقد كانت الكعبة مقصد الحجاج بهذه المدينة وهي رمز لأهمية المدينة الواقعة محطةً وسوقاً للتّجار المتنقلين على محور الشمال والجنوب. فقد لعبت قبيلة محمد دوراً مركزياً في الحياة التجارية في الجزيرة قبل الإسلام. وقد تردد محمد قبل بعثته على سوريا في رحلات تجارية مع عمّه. وقد تزوّج تاجرة غنيّة (إسمها خديجة) هي التي سمحت له أن يُتاجر لحسابه الخاص

بشراكة أحد أبناء أخ زوجها الأسبق[1]. لذلك فليس من الغريب أنّ الإسلام المبكر قد تبنّى موقفا إيجابياً إزاء التجارة خلافاً للمسيحية.

يمتدح الله في القرآن الرّبح المتأتي من التجارة. فعلى سبيل المثال نقرأ «ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلاً من ربكم» (آل عمران ١٩٨) أما في الآية التالية، فنجد مقابلة بين استهجان الرّبا ومدح التجارة: «الذين يأكلون الرّبا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المسّ ذلك بأنّهم قالوا إنّما البيع مثل الرّبا وأحلّ الله البيع وحرّم الرّبا» (سورة البقرة: ٢٧٥). وبعبارة مكسيم رودنسون Maxime Rodinson فإنّ القرآن «قد نظر إلى النشاط التجاري نظرة إيجابية، مقتصراً على النّهي عن الأعمال المتعلقة بالغش ومطالباً باجتناب التجارة خلال المواسم الدينية. فالقرآن... يرى أنّه يحسن الجمع بين التدين والحياة المادية، مُبيحاً التجارة حتى خلال موسم الحج؛ بل يذهب أكثر من ذلك ليذكر الرّبح التجاري تحت اسم «فضل الله»[2].

وكذلك، فإنّ المرويات الإسلامية تشجع الأعمال التجارية المربحة. فعلى سبيل المثال:

أزكى الأعمال كسب المرء بيده

التاجر الأمين الصدوق المسلم، مع الشهداء يوم القيامة

أوصيكم بالتجار خيرا «فإنهم برد الآفاق، وأمناء الله في الأرض

تسعة أعشار الرزق في التجارة، والعشر في المواشي»[3].

---

(١) DMA, s.v. Muhammad, col. 522a.

(٢) Maxime Rodinson, Islam and Capitalism, trans. Brian Pearce (Austin, 1978), 13-15 (quotation on p. 14).

(٣) ذكره المتقي في كتاب «كنز العمال»، الأحاديث: 9342 ,9244 ,9215 ,9220.

إنّ إيديولوجية الحثّ على التجارة الرّاسخة في القرآن والحديث قد حُملت إلى مجال القانون الإسلامي مع تشكلها التدريجي خلال الفترة الإسلامية الأولى. وأهمّ من ذلك كلّه أنّ الفقهاء أنفسهم الذين ألّفوا في الفقه الإسلامي كانوا علماء يستغلونها في التجارة[١].

فقد أخذوا بعين الاعتبار حاجات التجّار أثناء صياغتهم للتشريعات المتعلقة بالتجارة. فابن تيمية الذي عاش في آخر القرن الثالث عشر وبداية الرّابع عشر، نجده قد أولى أهمية كبرى إلى الحرّية الفردية في السّلوك الاقتصادي. ففي فتوى له كتب «ونرى أن الله أحل المكاسب والتجارات والصناعات وحرم الغش والغبن»[٢]. فعلى العكس من المنظرين المسيحيين في القرون الوسطى الذين بالغوا في الثناء على الفقر مراعاة لتعاليم المسيح، فابن تيمية لا يمتدح الفقر. بل إنّه يعتقد أنّ على المرء «أن يسعى إلى النماء والاكتفاء إذ هما ضروريان لتحقيق عدد من الواجبات والطاعات الدينية»[٣].

إنّه لمن المبالغة أنّ ندّعي أنّ الإسلام في جوهره يتطابق مع الرأسمالية كما ذهب فيبر وتوني بالنسبة إلى البروتستنتية، وكما قال زمبارت، وإن بنبرة معادية للسامية، في شأن اليهودية. إلاّ أنّ كتاب مكسيم رودنسون «الإسلام والرأسمالية» Islam and Capitalism يعبّر بصدق عن موقف الإسلام الإيجابي تجاه الأعمال المربحة. يشير رودنسون إلى أنّه في المجال الإسلامي كانت المقاومة الأيديولوجية

---

(١) انظر مقال جوايتاين المشار إليه في هامش (2) ص225.

(٢) Abdul Azim Islahi, Economic Concepts of Ibn Taimiyah (London, 1988), 179.

(٣) نفس المصدر السابق ص 181.

للسعي وراء الرّبح أقلّ مما كانت عليه في الغرب المسيحي. فبينما كانت المسيحية الكلاسيكية والإسلام الكلاسيكي يذمّان المال، فقد كانت هنالك «فروق دقيقة ومتميزة» بينهما. فالمسيحية تذمّ الجشع، أي رغبة المرء فيما يتجاوز احتياجه. أما في الإسلام فينصّب التّركيز على الاستعمال النّافع لما يملكه المرء وفضل إنفاقه بحكمة والتصرف فيه بكرم، وهو موقف أكثر ملائمة للنمو الاقتصادي من موقف اللاّهوتيين المسيحيين»[١].

إنّ انسجام الفقه والعقائد الإسلامية مع النشاط الاقتصادي المحفّز على الرّبح قد نتج عما سمّاه جوايتاين «ظهور برجوازية الشرق الأدنى» بل ساهم فيها[٢]. فظهور طبقة وسطى قد تمّ قروناً قبل حدوث تطور مماثل في أوروبا. إنّ مؤسسة التجارة في الإسلام المبكّر قد نتجت أساساً عن التوسع السّريع لإمبراطورية موحدة وشاسعة ذات مصادر ثرية وطلب عال للسلع. فبحلول القرن التّاسع، كان العالم الإسلامي قد امتلك تجارة مزدهرة مستعملاً وسائل معقّدة للتداين من أجل تحويل رأس المال إلى أرباح - وهو أمر لم يحققه الغرب حتى القرون الوسطى العليا.

اليهودي تاجراً

إنّه لمن الصعب إن لم يكن مستحيلاً تأكيد موقف الإسلام الإيجابي تجاه الحياة الحضرية والتجارة بالنسبة إلى اليهود الحضريين.

---

(١) Rodinson, Islam and Capitalism, 103, 108.

(٢) في مقال مؤثر بذلك العنوان وقد طبع في Journal of World History 3 (1957), 583-604, وأعيد طبعه في Goitein's Studies in Islamic History and Institutions (Leiden, 1966), 217-241.

فمثل هذا التصور قد منحهم، نتيجة لذلك، منزلة أكبر ودرجة عالية من الاندماج مما كان يمكنهم الحصول عليه في شمال أوروبا حيث كان النّفور من التّجار (ومن المدن التي سكنوها) قد أنزل التّجار اليهود الحضريين إلى منزلةِ شخصية غريبة مهمّشة - وهو نموذج «الغريب» الذي رسمه عالم الاجتماع جيورج زمل. فقد شهد العالم العربي أعداداً بشرية «في حركة دائمة» خلافاً للغرب الزّراعي. ولذلك لم ير المسلمون في تاجر المسافات البعيدة شخصاً غريباً. ونظراً إلى الانفتاح الكبير على الأسواق العالمية، لم ير التّجار المسلمون في اليهود منافسين لهم. فخلال فترة الازدهار الاقتصادي (إبّان القرن الثاني عشر) تقاسم اليهودي والمسلم ثمار التجارة دون الخوف من أن يُنقص أحدهما من ربح الآخر - وهو ما كان سائداً لدى تجّار «الثورة الاقتصادية الأوروبية» المسيحيين.

يمكن للمرء أن يجد دلائل اندماج اليهود في التجارة العالمية في بداية الإسلام في المصادر التي تصف التّجار اليهود من «بلاد ردهان» في العراق مركز الإمبراطورية الإسلامية بدءاً من منتصف القرن الثامن. فمع بداية القرن العاشر كان بيت المال اليهودي قد راكم مالا وفيراً. أصبح بيت المال هذا، وعلى رأسه تاجران يهوديان - يوسف بن فنياس Joseph b. Phineas وهارون بن عمران Aaron b. Amran - ويبدو أنّ أصلهما يرجع إلى مقاطعة الأهواز في جنوب العراق - قد أصبح مُلحقاً بالخلافة العباسية في بغداد كمانح للقروض وخدمات تجارية بنكية أخرى. فالخدمات الحيّة التي قدّمها التّجار المضاربون يرد ذكرها في كتب التاريخ العربية ومصادر أخرى. (لقد تعرضنا لنظيرة صهر يوسف في بلاط الخليفة العبّاسي في الفصل الرّابع). هؤلاء الأفراد مثّلوا طبقة

متميزة من يهود المشرق الإسلامي إضافة إلى نظرائهم المسلمين؛ فقد أجّجوا الثورة التّجارية في القرون الإسلامية المبكرة[1].

قبل أن تبدأ الإمبراطورية العبّاسية في الانحلال (في القرن التّاسع)، وخصوصاً بعد ذلك، فإنّ فرصاً تجارية في الإمبراطورية الإسلامية المتوسعة قد جلبت أعداداً لا تحصى من التّجار من المقاطعات الشرقية إلى «جبهات» البحر المتوسط الجديدة. فمنذ فتوحات بلاد البحر المتوسط وإسبانيا، هاجرت أعداد كبيرة من التّجار ومن بينهم يهود من إيران والعراق غرباً واستقروا في المدن الإسلامية والحواضر على ضفاف المتوسط. فهجرة التّجار اليهود هذه ينبغي تميّيزها عن هجرة التّجار اليهود من بلاد الإسلام إلى أوروبا الغربية خلال القرون الوسطى المبكرة. فالتحرك داخل العالم الإسلامي كان أولاً جزءاً من ظاهرة عامّة هي نقلُ التّجار المسلمين معاملاتهم التجارية من الشرق إلى الغرب[2]. ثانياً، لم يُنظر إلى التّجار اليهود كغرباء كما حدث في أوروبا لأمر وحيد وهو أصيل في الشرق الأدنى، هو أنّه قد صَعُب تمييزهم جسدياً عن جيرانهم العرب المسلمين. فالمهاجرون اليهود قد زادوا عدد السّكان اليهود في فلسطين ومصر وإفريقيا الشّمالية وإسبانيا ووضعوا أسس مجتمعات ثرية هي التي أفضت إلى تأسيس مؤسسات دينيّة مستقلة وعطاء علمي وازى بل تفوّق على الأصول القديمة لليهود في فلسطين وبابل.

---

(١) Fischel, Jews in the Economic and Political Life of Mediaeval Islam, 1-44.

(٢) Eliyahu Ashtor, "Migrations de l'Irak vers les pays méditerranéens dans le haut Moyen Age," Annales: économies, sociétes, civilisations 27 (1972), 185-214.

ويُعتبر يعقوب بن كلّيس واحداً من أشهر اليهود الذين قدِموا من الشرق وبرع في بلدان الحدود الإسلامية الغربية. فقد وُلد في بغداد سنة ٩٣٠م ورافق والده إلى رملة، المدينة التجارية المزدهرة في فلسطين. هناك اشتغل ابن كليس رئيساً للتجار. وكان هذا المنصب المهم المعترف به رسمياً في عالم التجارة في الإسلام، يتضمن التمثيل القانوني للتّجار الأجانب وتخزين بضائع التجار الغائبين وبيعها ومهام أخرى. فجوايتاين الذي يقارن هذا بوظيفة قنصل المستعمرات التجارية الإيطالية في بلاد الشام في القرون المتأخرة، يرى وجود علاقة بين هذه المؤسسة الإسلامية ونظيرتها الأوروبية(١).

وعلى ما يبدو فقد هرب ابن كليس إلى مصر فراراً من اتهامات بأنّه أساء التصرف في أموال بعض التّجار. وفي مصر أصبح مستشاراً اقتصادياً في خدمة كافور الإخشيدي الحاكم شبه المستقل. وبعد أن اعتنق الإسلام، ارتحل ابن كليس إلى شمال إفريقيا حيث التحق هناك بالبلاط الفاطمي. ثم صاحب الخليفة الفاطمي المعزّ في ارتحاله ارتحال النّصر إلى مصر إثر الفتح الفاطمي سنة ٩٦٩. وفي مصر أصبح ابن كلّيس مؤسساً رئيسيا للإدارة المالية الفاطمية إلى أن حاز آخر المطاف مرتبة الوزارة التي بقي فيها إلى أن مات سنة ٩٩١. وقد احتفظ هذا الوزير - اليهودي سابقا - بعلاقات حميمة مع أبناء ملّته السّابقين ومنهم من حضر المجالس العلمية الأسبوعية التي استضافها بلاطه الخاص(٢).

---

(١) حول وكيل التجار انظر .Goitein, A Mediterranean Society, vol. 1, 186-192

(٢) انظر: Mark R. Cohen and Sasson Somekh, "In the Court of Ya'qub ibn Killis: A Fragment from the Cairo Geniza," Jewish Quarterly Review, n.s. 80 (1980-90), 283-314.

تُعدُّ عائلة التستري مثالاً آخر على انتشار التجارة اليهودية من الشرق إلى الغرب. إذ يعود أصل هذه العائلة إلى تستر في جنوب غربي إيران التي كانت مركزاً لصناعة الأقمشة المزدهرة. وتذكرهم المصادر العربية باسم «بنو سهل التستري». وبحلول العقد الثالث من القرن الحادي عشر نجد ثلاثة من أبناء هذه العائلة قد استقرّوا بالقاهرة القديمة حيث نشطوا في تجارة الذهب. ومن بين هؤلاء الثلاثة فقد تقلّد أبو سعد وأبو نصر، على غرار ابن كليس قبل قرن من الزّمان، مناصب التأثير السياسي في البلاط الفاطمي. وقد كانت لهم علاقات تجارية مع تجار من خارج الحدود المصرية مثل تجار العراق وآخرين من موطنهم الأصلي، فارس. وقد بلغ أبو سعد ذُروة تأثيره في البلاط خلال حكم أم الخليفة المستنصر الذي بدأ سنة ١٠٣٦. وقد سقط أبو سعد، وهو الذي حاز نفوذاً كبيراً بفضل علاقته بالملكة الأم (وهي في الأصل جارية كان قد باعها إلى والد المستنصر)، ضحية الدسائس السّياسية واغتيل سنة ١٠٤٧. وخلافاً لابن كليس، فقد بقي أبو سعد يهودياً. وقد اشتغل النّاس كثيراً بما إذا كانت العائلة من الرّبيين Rabbanites أم من القرّائين Karaite. وقد قدّم موشي جيل في كتاب حول هذه العائلة دلائل جديدة على انتمائهم للقرّائين[١].

كان التستريون تجّاراً مكّنتهم شُهرتهم وقربهم من دوائر السّلطة من مكان في المؤلفات التاريخية العربية. أما في الجنيزة فهم يظهرون تجّاراً ورؤساء للطائفة اليهودية. وتتمثل قيمة الجنيزة في الصورة المفصّلة التي

(١) Fischel, Jews in the Economic and Political Life of Mediaeval Islam, 68-89; Moshe Gil, Ha-tustarim: ha-mishpaha veha-kat (The Tustaris: The Family and the Sect) (Tel Aviv, 1981).

تقدمها عن الحياة العملية لمئات من التّجار اليهود الذين ازدهروا في الاقتصاد المنفتح لمصر ولبلاد متوسطية أخرى في القرون الوسطى الإسلامية المتأخرة. بعد دراسته لهذه الوثائق، وصل جوايتاين إلى نتيجة أن التجّار اليهود المذكورين في وثائق الجنيزة واصلوا نشاطاتهم الاقتصادية بتوافق تامّ مع الممارسات التجارية لتلك الفترة. هذه النظرة بيّنها أ.ل. يودوفيتش A. L. Udovitch الذي درس موضوع الشراكة في الفقه الإسلامي والوسيلة التجارية المعروفة بالكومندا/ المضاربة Commenda (وهو الاسم اللاّتيني الذي كانت تعرف به في أوروبا). فقد كانت الكومندا عبارة عن دَين متبادل يدفع بمقتضاه طرفٌ رأس المال ويساهم الثاني بالوقت والجهد متاجراً بمساهمة المستثمر. وقد بيّن يودوفيتش أنّ ما يبدو مجرد نظرية في المصادر الفقهية الإسلامية للقرن الثامن كان قد مُورس على أرض الواقع من قِبل التجار اليهود في القرنين الحادي عشر والثاني عشر متمثلاً في المراسلات التجارية والوثائق المتعلقة بها في الجنيزة. ويخلص إلى أنّ التّجار المسلمين في العصور الأولى للإسلام قد اتبعوا أعرافاً ناسبت احتياجاتهم المهنية وماثلت التجارة في أوروبا القروسطية. هذا القانون العرفي للتّجار تشرّبه القانون الإسلامي في فترة تطوره الكلاسيكي(١). وقد حصل الشيء نفسه عند اليهود.

يبيّن مثال «السُفتجة» بجلاء تطوراً متماثلاً في الإسلام واليهودية. فالسفتجة كانت خطاب ائتمان يصدره طرف ويستخدمه حاملها للحصول على مبلغ من طرف آخر في مدينة أخرى يكون مديناً أو بحوزته ملك

---

(١) A. L. Udovitch, Partnership and Profit in Medieval Islam (Princeton, 1970), see esp. pp. 256-259.

للطرف الأول. وقد اتبع التّجار المسلمون هذه العادة تجنباً لمخاطر نقل الأموال. وبما أن السفتجة لم يكن لها أساس في الفقه الإسلامي فإنّها احتاجت إلى ضمان رسمي لكي لا يقع التجار المسلمون في المعصية. وقد منع بعض الفقهاء ذلك لكن ابن تيمية قبلها ذاهباً إلى أنّ الرّسول لم يُحرّم ما كان نافعاً واحتاج النّاس إليه(١).

يُظهر الموقف القانوني اليهودي وعياً مماثلاً لـ«قانون التجار» وضرورة اعتماد السفتجة. تأمل هذه الفتوى الجوينية Geonic المكتوبة بالعربية بالحرف العبري:

> قد رأينا أن ليس في أصل فقهنا أن نوجه سفتجة حتى وان وجد في ذلك شهود لكن لما رأينا أنّ النّاس يتعاملون بها صرنا نحكم بها لئلا تبطل تجارات الناس. فحصل لنا أن نحكم بها كحكم التجار بالضبط»(٢).

إنّ هذا الانسجام اللافت بين الممارسة الاقتصادية الإسلامية واليهودية وكذلك الموقف المشترك لفقهاء اليهود والمسلمين حيال ضرورة استجابة مرنة إلى «قانون التّجار» كان لا يمكن أن يوجد إلا في مناخ تجاري لا يعرف أيّ حدود مبنية على الدِّين ولم يُقص الأقليات. ويقرر صموال شترن Samuel Stern بطريقة مقنعة أنّ الطوائف التجارية والمهنية على النمط الأوروبي - بالمشاركة المقتصرة على أفراد الأغلبية

---

(١) Islahi, Economic Concepts of Ibn Taimiyah, 136-137.

(٢) Responsa of the Geonim (Hebrew), ed. Abraham E. Harkabi (Berlin, 1887), 216 (n.423). For a discussion of the suftaja as it appears in the Geniza, انظر Goitein, A Mediterranean Society, vol. 1, 242-245; حول هذه الجيونيك المخصوصة Geonic responsum انظر المصدر السابق ج 2 ص 328.

الدينية - لم توجد في الفترة الإسلامية الأولى بسبب انعدام الطوائف التعاونية[١].

فالتبادل اليسير بين اليهود والمسلمين في المعاملات الاقتصادية اليومية قد أفضى إلى نوع من الرِّفق جديد إزاء اليهود الذين فضّلوا إبرام الاتفاقات التجارية والتقاضي لدى المحاكم الإسلامية، مخترقين في ذلك النهي التلمودي القديم عن «الذهاب إلى محاكم غير اليهود». واستجابة لهذا الواقع، فإنّ الوثائق القانونية التي كُتبت وصُودق عليها في المحاكم الإسلامية كانت تقدَّم بشكل روتيني متكرر إلى المحاكم اليهودية. فالالتجاء إلى المحاكم الإسلامية كان شائعاً إلى حد أنّ الصيغة المتعارف عليها للتوكيل التي تنعقد في محكمة يهودية «تشير إنّ كان يُسمح للوكيل أن يرتاد محاكم غير يهودية بالاضافة أو بدلاً عن المحاكم اليهودية»[٢]. وقد سمح له بذلك غالباً.

فهذه إحدى الفتاوى الصادرة عن أحد رؤساء المدرسة البابلية Babylonian Geonim تقرّر الحدّ الذي بلغه استعمال المحاكم الإسلامية بين اليهود. وهو يبيّن أنّ هذه الممارسة قد أُقِرّت ضمنياً من قبل القضاء اليهودي بسبب ثقته الحقيقية بحكم القاضي:

> هذا هو حكمنا: في المدينة التي نعيش فيها، بغداد، لا تَقبل المحاكم الإسلامية من الشهود إلا من كان راشداً بالغاً غنياً لم يسبق له ان اتهم بالكذب أو بالغش وكان عارفاً بأمور شريعتهم. ويسمى هؤلاء بالمعدّلين. فإذا ما شهد هؤلاء العدول في عقد بيع

---

(١) S. M. Stern, "The Constitution of the Islamic City," in A. H. Hourani and S. M. Stern, eds., The Islamic City: A Colloquium (Oxford, 1970), 36-47.

(٢) Goitein, A Mediterranean Society, vol. 2, 276, 401-402.

أو رهن، وعرضت شهادتهم في محكمتهم وقبلها قضاتهم، فإننا كذلك نحكم بناء عليها ونعتبرها نافذةً. هذا هو عرفنا اليوم، وعليه يجري العمل كل يوم[1].

وها هو حاي جاوون (مات ١٠٣٨) Hay Gaon الشهير الذي يمكن اعتباره قاضي القضاة بالنسبة إلى كلّ الشعوب اليهودية في العالم الإسلامي، يكتب في مؤلفه «كتاب في البيع والشراء»: «هؤلاء المسلمون يعاملوننا بعناية وحماية فائقتين»[2].

فهذا الموقف يعارض بشكل صارخ سياسة اليهود الاشكناز في رفع القضايا اليهودية الداخلية إلى المحاكم المسيحية. إذ ألحّ حاخامات الاشكناز على الالتزام الصّارم بالنّهي التلمودي خوفاً من معاملة غير نزيهة أو ظالمة وغيرها من المذلات[3]. وقد خاف كذلك أن يلجأ اليهود المغتاظون إلى الاستعانة بالسّلطات المسيحية للإفساد على إخوانه[4].

---

(١) Responsa of the Geonim, ed. Harkabi, 140 (n. 278); ذكره Gideon Libson, "Between Jewish Law and Muslim Law: The Preference Given Neighbors of Differing Religions in Acquiring Neighboring Property" (Hebrew), Pe'amim 45 (1990), 85, note 4, as evidence of Geonic confidence in the Muslim judiciary.

(٢) Ibid., 85 (text in S. Abramson, "Five Sections of Rabbi Hai Gaon's 'Sefer Hamekach'" [Hebrew], in Jubilee Volume in Honor of Moreinu Hagaon Rabbi Joseph B. Soloveitchik, ed. Shaul Israeli et al. [Jerusalem and New York], vol. 2, 1350).

(٣) Guido Kisch, "Relations between Jewish and Christian Courts in the Middle Ages," in Kisch's Forschungen zur Rechts-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte der Juden, vol. 2 (Sigmaringen, 1979), 78-105.

(٤) Louis Finkelstein, Jewish Self-Government in the Middle Ages, 2d printing (New York, 1964), 150-160.

عموماً فإنّ الزعماء الروحيين والسّلطات التشريعية اليهودية في العالم العربي خلال القرون الوسطى قد استنكرت على اليهود التجائهم إلى المحاكم الإسلامية وعادة ما كرروا النّهي التلمودي عن ذلك. ورغم ذلك، فانّ واقعية الديناميكية المستقلة لقوانين الأسواق، متظافرة مع نوع من الثّقة بطبيعة العدالة السّارية في المحاكم الإسلامية، قد جعلتهم مرنين في الأمور الاقتصادية. وإذا ما تعلّق الأمر بالأحوال الشخصية وبالأخص أحكام الأسرة حيث كانت الحاجة إلى الفصل بين اليهود والمسلمين أكبر، فانّ القضاة عادة ما أحالوا المتقاضين إلى القضاء اليهودي. في نفس الوقت ومثلما يبيّنه جديون ليبزون Gideon Libson في مجال الأحوال الشخصية، فإنّ الزعماء الروحيين قد أرادوا إبقاء اليهود أوفياء إلى المحاكم اليهودية باحتضان عدد من الإجراءات وقواعد القانون الإسلامي التي اعتُبرت نافعة في القانون اليهودي عن وعي وفي شكل أعراف إلزامية[١]. فمرونة الحدود في المعاملات الاقتصادية اليوميّة يتردد صداها في المصادر اليهودية في تلك الفترة. فرسائل التّجار اليهود المثبتة في الجنيزة والفتاوى الحاخامية كلاهما مليء بإحالات عابرة إلى التّجار المسلمين واليهود كأطراف لنفس الجماعة الاقتصادية الواحدة غير الطائفية. فروح التعايش الدّيني المنبسطة نسبياً في السوق الإسلامي قد ولّدت ثقة شجعت بدورها على الشراكة التّجارية بين أعضاء الأقلية

---

(١) Gideon Libson, "The Custom to Supplement to the Ketuba Based on 'Appropriate Mohar' for a Wife Who Has Lost Her Ketuba" (Hebrew) Sefunot, n.s. 5 (20), 72-94 [Proceedings of the Second Conference of the Society for Judaeo-Arabic Studies]; idem, "Between Jewish Law and Muslim Law," 71-88. وكذلك كتاباً عنونه قصداً Studies in Comparative Jewish and Islamic Law: Gaonic Practice and Islamic Law.

اليهودية وأصدقائهم من بين الأغلبية المسلمة. وقد تلقت السّلطات الحاخامية استفسارات حول الشّراكة بين اليهود والمسلمين نظرا إلى أنّ هذه المعاملات عادة ما أفضت إلى أسئلة حول القانون اليهودي مثل تلك المتعلقة بما إذا كان عمل الشريك المسلم يوم السّبت اليهودي تترتب عنه إجراءات خاصة لتوزيع أرباح معاملات ذلك اليوم.

وقد نشر لويس جنزبرغ Louis Ginzberg أوراق من مجموعة من الفتاوى الجيونية تتعلق بالشراكة بين اليهود والمسلمين. تهتم إحداها بـ«يهودي شارك غير يهودي [أي مسلم] يشتغل يوم السّبت بالبيع في الحانوت»[1]. وكانت القاعدة في مثل هذه الحالة وفقاً للتلمود أنّ أرباح يوم السّبت يأخذها غير اليهودي وحده (مع نوع من التعويض عن ذلك بربح يوم آخر لليهودي)، وأن تتم الموافقة على طريقة التوزيع بين الطرفين مسبقاً[2]. أما الشراكة في الزّراعة فقد أثارت أسئلة ما إذا كان حرث المسلم يوم السّبت باستعمال حيوان مملوك لكليهما أو إذا كمم حيواناً أو جمع البغل إلى الثور يمثل خرقاً للنواهي التوراتية. فالحكم الذي يطلق عليه جنزبرغ وصف «اللّين» يمنع كلّ هذا في حالة الحراثة يوم السّبت، لأن الحيوان الذي يملكه اليهودي يجب أن يسمح له بالاستراحة يوم السبت مثلما تقرر التوراة ذلك[3].

---

(١) في العالم الإسلامي فإن الأميين (بالعبرية goy) كان هو المسلم؛ أما المسيحيون فكانوا عادة ما يدعون arelim' (غير المختونين) في العبرية.

(٢) Louis Ginzberg, Geonica, vol. 2: Genizah Studies, 2d ed. (New York, 1968), 194, cf. 186-187.

وثمة ردود أخرى في نفس الموضوع في Teshuvot ha-geonim, ed. Jacob Musafia (Lyck, 1864), 25-26 (nos. 67-68).

(٣) Ginzberg, Geonica, vol. 2: Genizah Studies, 186-187, 194-196.

وثمة فتوى لابن ميمون تقدم رأياً آخر:

> وما يقول سيدنا في أقوام شركاء في حانوت وصناعتهم صناعة واحدة منهم يهود ومنهم غير يهود. وتراضى الشركاء على أن يكون يوم الجمعة لليهودي ويوم السبت للمسلم وعدة الدكان مختلطة وهي صناعة الصياغة أو صناعة الزجاج هل يجوز لهم أن يتقاسموا الأجرة وقد انعمل فيها تلك الأشغال ويسقط قسط [يوم السبت] الذي فيه يتركه للمسلم.

وقد حافظ ابن ميمون على العقد الموقع بين الطرفين. فأرباح يوم السّبت يأخذها المسلم فيما يأخذ اليهودي أرباح يوم الجمعة. وهذا الاتفاق لم يبطل الشّراكة حتّى وإن كانت الأدوات المشتركة قد تستخدم يوم السّبت[١].

لقد عالج الفقه الإسلامي كذلك موضوع الشّركة بين المسلم وغير المسلم. وقد أباح الرأي الغالب ذلك بشرط أن يحتفظ المسلم بالسيطرة على ما يباع وما يُشترى. بعبارة أوضح، فإنّ المسلم يجب أن يكون هو العامل والطرف الفاعل. ويحتج الفقهاء بأن تصرف غير المسلم قد يؤدي إلى الاتجار في مواد محرّمة على المسلمين كالخنزير (في حالة شريك مسيحي) أو الخمور أو أن يبرم عقداً باطلاً حسب الفقه الإسلامي. وثمة سبب آخر شغل المسلمين هو اشتغال غير المسلمين بالرّبا وليس للمسلم أن يشترك في ما هو خرق للقانون الإسلامي. ويذم موقف أكثر حزماً الشراكة بين مختلفي الأديان لأنها

(١) Responsa of Maimonides (Hebrew), ed. J. Blau, vol. 1 (Jerusalem, 1957), vol. 2, 360 (no. 204); Goitein, A Mediterranean Society, vol. 2, 296.

تؤدي إلى الصداقة[1]. هذا الموقف الأخير يظهر أن التفاعل الاجتماعي بين المسلمين والشركاء الكفّار قد كان نتيجة تابعة للمعاملات التجارية بين الأديان.

ويبيّن استفتاء ابن ميمون حول مسألة تخصّ يهوديٍّ وشريكه المسلم أنّ المسلمين الذين أبرموا شراكات مع معتنقي أديان أخرى لم يحافظوا بالضرورة على ما اشترطه الفقهاء من أن يكونوا الشريكَ المتغلبَ. ففي هذه الحالة كان المسلم هو المستثمر فيما كان اليهودي هو العامل:

في إنسان يهودي بيده مال قيراط لمسلم اشترى به بضاعة وأراد اليهودي بيعها بالدينار والمشتري يهودي ولم يفعل صاحب المال البيع بالدينار إلا بالصبر [مقايضة] وهو فيه عن سعر الدينار زايد، هل يجوز أخذ الزائد للعامل اليهودي أم لا؟

فالمسألة أمام السّلطات التشريعية اليهودية لم تكن تتعلق بالشّراكة بين المسلم واليهودي في ذاتها وإنما قضية الرّبا بين اليهود أنفسهم (تكونت «الفائدة» من الفرق بين سعر اللّحظة والسعر الأكثر المتوقع في حالة تأجيل الدّفع). فقد كان من الممكن اعتبار أنّ اليهودي يحصل على ربا من يهودي آخر وهو أمر محرّم في التوراة. ولكنّ ابن ميمون أباح هذا البيع معللاً ذلك بأنّ البائع الحقيقيّ هو المستثمر المسلم لا العامل اليهودي[2].

---

(١) Udovitch, Partnership and Profit in Medieval Islam, 227-229.
ابن القيم أحكام أهل الذمة ج1 ص 274 -270، ص 273.

(٢) Responsa of Maimonides, ed. Blau, vol. 1, 170 (101); cf. Goitein, A Mediterranean Society, vol. 1, 199.

للمعاملات الاقتراضية جذور قويّة في المعاملات الاقتصادية المالية بين الملل في أسواق الشرق الأدنى. فمراعاةً لعرف التجار السّائد، لم يكن للمسلمين واليهود من بُدّ سوى أن ينخرطوا في المعاملات الاقتراضية بالرّغم من احتمال وقوعهم في الرّبا.

هذه الحالة تستدعي المقارنة بالغرب اللاّتيني. فللوهلة الأولى تبدو هذه الحالة شبيهة بمثيلتها في العالم المسيحي. إذ يبدو موقف الإسلام من الرّبا أفضل مقارنة بموقف المسيحية. فالرّبا قد حُرِّم «يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الرّبا أضعافاً مضاعفة» (سورة آل عمران ١٣٠). وفي موقع آخر (النّساء ١٦١) فحتّى الرّبا الذي يأخذه اليهود من بعضهم بعضا فمذموم، إذ الآية تشير على ما يبدو إلى النّهي التوراتي عن أخذ الرّبا بين اليهود. إلا أنّ الفقه الإسلامي الذي قد انبثق خلال الثورة التّجارية في الشرق الأوسط والذي دوّنه العلماء التجار موافقاً بالضرورة لـ«عرف التجار» قد سمح بتجاوز النّهي عن الرّبا عن طريق الحيل الفقهية. ومن بين الطرق المفضّلة جَعلُ الدَّينِ جزءاً من رأس المال. وقد كانت المضاربة تنهض بهذا الدور. ففي الممارسة كان العامل يحصل على حصته من الرّبح مقابل جهده ووقته. فالقِسم من الأرباح الذي أعاده إلى المستثمر مع رأس المال الأصلي بدا مُشابها للدين ولكنّه كان يُسدد بطريقة غير مباشرة مما يجعله لا يعتبر ربا.

ومما يميز القانون الاقتصادي في الإسلام أنّ أقرّ الفقهاء أنّه بدون تلك المعاملات الاقتراضية، ومن بينها الدّفع المؤجل مقابل سعر

أعلى، فإنّ الاقتصاد سوف يختنق[١]. فحسب فقيه مسلم من القرن الحادي عشر:

ولكنا نقول: البيع بالنسيئة من صنع التجار وهو أقرب إلى تحصيل مقصود رب المال وهو الربح فالربح في الغالب إنما يحصل بالبيع بالنسيئة دون البيع بالنقد[٢].

فابن ميمون الفقيه الشهير، وكأنه يحاكي هذا الفقيه المسلم، وافق على حالة دفع مؤجل مقابل سعر مرتفع في معاملة بين اليهود: «ذلك هو عرف التجارة في ما بين الناس وحيثما لا يكون الوضع على هذا النحو تعطلت مصالح الناس»[٣].

وقد استعمل اليهود في ما بينهم عادة قانون الرّبا الإسلامي في ما يتعلق بالشراكة طويلة الأمد لأنّه كان أكثر مرونة من مثيله في القانون التلمودي الذي يُطلق عليه عسقا Isqa (أي تدبير أمور التجارة) الذي يحرّم الرّبا بين اليهود. وقد اعتبرت المحاكم اليهودية الدّينية المضاربةَ مع غير اليهود gentile commenda نافذةً. فقد أقرّوا، على غرار الفقهاء المسلمين، بتأجيل الدّفع للبضائع التي بيعت إلى يهودي آخر مقابل زيادة في الثمن وهي طريقة تجنّب خرق قاعدة تحريم الفائدة بين اليهود.

اليهودي مرابياً ومديناً

مثلما فعلوا في أوروبا، فإنّ اليهود في المجال الإسلامي قد انخرطوا

---

(١) Udovitch, Partnership and Profit in Medieval Islam, 77-80.

(٢) Quoted in ibid., 79.

(٣) Responsa of Maimonides, ed. Blau, vol. 1, 89; Goitein, A Mediterranean Society, vol. 1, 197.

في الترابي. ولكن التناقض الصارخ مع أوروبا هو أنّ المجال الأساسي لمعاملاتهم الاقتراضية في العالم الإسلامي في تلك الفترة، قد اقتصر على الجماعة اليهودية. فعلى غرار التجار المسلمين، كان اليهود المنخرطين في التجارة محتاجين إلى رأس المال. أمّا من كانوا أصحاب أموال منهم فقد رفضوا إعطاءها إلاّ بشرط جني فوائد منها. كان هناك بالطبع بعض الإقراض لغير اليهود مقابل فائدة وهو ما كان الفقه التوراتي يبيحه (مع أنّ فقهاء الجيونيم قد كرهوا ذلك كما كان الشأن بالنسبة لنظرائهم من حاخامات أوروبا)[١]. ولكن العكس كذلك صحيح: فعادة ما اقترض اليهود من المقرضين المسلمين مقابل ربح[٢]. فليس من قبيل الاستثناء، الحادثة التي حفظتها فتوى ابن ميمون في يهودي استدان مالاً من غير يهودي [أي مسلم] وهرب به وهو ما أفضى إلى مطالبة المسلم أخَ المقترض وضامِنُه بدفع المبلغ[٣].

ثمة اختلاف ثان عن وضع اليهود في البلاد المسيحية، وهو أنّ نشاطات المرابين اليهود قد تنوعت ولم تنحصر في القروض الاستهلاكية للمعوزين من غير اليهود. فقد وصف مصرفيو البلاط العباسي المشهورون لأسيادهم المسلمين طرقاً مبتدعة للتجارة في الأموال وليس فقط الاقتراض. فقد تنوعت أشكال قروضهم: بعضهم اشترط الرّبح الحقيقي بينما أخذ غيرهم دفعاً مسبقاً نقداً ليتمّ استرداد الباقي من خلال ضريبة الزراعة[٤]. أما القروض المدفوعة للمسلمين لقاء ربح رغم

---

(١) Gideon Libson, "Between Jewish Law and Muslim Law," 85.

(٢) Goitein, A Mediterranean Society, vol. 1, 256-257.

(٣) Responsa of Maimonides, ed. Blau, vol. 1, 122 (no.79).

(٤) Fischel, Jews in the Economic and Political Life of Mediaeval Islam, 12-25.

جوازها في الفقه اليهودي، فإنّها قليلاً ما تُذكر في وثائق الجنيزة. ويقارن جوايتاين هذا بالوضع في أوروبا قائلاً:

> لا يوجد أثر كبير للمراباة مع غير اليهود سواء في كمٍّ من الرسائل الشخصية والتجارية وسجلات المحاكم المحفوظة في الجنيزة. ومما يُنصح به في هذا الصدد هو عقد مقارنة بين الفتاوى والأدبيات الفقهية للحاخامات في فرنسا وألمانيا في القرون الوسطى مع أسلافهم ومعاصريهم في الشرق الأدنى...ففي الوقت الذي تحتل فيه الأسئلة الفقهية والأخلاقية المتعلقة بالربا موقعاً كبيراً في أعمال الأولين فإنّها لا تمثّل موضوعاً ذا شأن في أدبيات الأخيرين[١].

لكنّ موضوع المرابي اليهودي المُبغَضِ لا يغيب عن الأدب العربي رغم ذلك. فمن بين الحجج التي قدمها مجادل مسلم في القرن الثالث عشر ضد استعمال الذّميين في الوظائف الحكومية تلك التي تعتبر أنّهم «يجيزون أخذ الرّبا ممن ليسوا من بني ديانتهم». ومما يثير الانتباه أنّ هذا الكاتب المتحامل لا يعترض على ذلك الأمر من جهة الموقف الدّيني الإسلامي منه (مثلما هو الشأن في المسيحية) وإنّما انصبّ اعتراضه على الاستغلال المالي للمسلمين المترتب عن ذلك[٢].

التنوع الاقتصادي

لقد أنفقنا الجزء الأكبر من النّقاش حول النشاط الاقتصادي لليهود

(١) Goitein, A Mediterranean Society, vol. 1, 258.

(٢) Gottheil, "An Answer to the Dhimmis," Journal of the American Oriental Society (1921), 457 (English), 415 (Arabic).

في الإسلام في التعرض للتجارة، صارفين بعض الاهتمام إلى ما يتعلق بها من الاقتراض بسبب المقابلة الصّارخة بينها وبين الغرب المسيحي حيث وَجد اليهود أنفسهم غير منسجمين مع بيئتهم. فقد لعبوا دورَ الغريب متمثّلاً في التّجار في بداية القرون الوسطى الأوروبية، ثم منافسين غير مرغوبين. وفي نهاية المطاف، ضاق بهم الحال فأضحوا مُقرِضين مبغَضِين. لكنّ فرقاً صارخاً آخر بين الوضع الاقتصادي ليهود المشرق ويهود الغرب يحسن أن يُضاف إلى فهمنا للحظ الحسن لليهود في الإسلام. وهنا أعني تنوعهم الاقتصادي الواسع. فلم يقيّد الاقتصاد الإسلامي ولا موقف المسلمين إزاء اليهود هؤلاء الأخيرين في مجال ضيّق. ولعلّ مصدرنا الأساسي، الجنيزة، يولي أهمية غير متوازنة إلى التّجار نظراً إلى أنّهم دون غيرهم، قد كتبوا رسائل تقدّم أو تطلب معلومات ضرورية لتسيير أمور التجارة.

في الوقت نفسه، تُثبت الجنيزة أنّ اليهود قد عاشوا على الحرف الصناعية. ويبيّن ملحق إضافي في كتاب جوايتان «المجتمع المتوسطي» Mediterranean Society اليهود المشتغلين بالصباغة والمعادن والنّسيج والخبازة وصناعة الخمور وصناعة الزّجاج والخياطة والدّهانة وصناعة الجبن وصناعة السُكر والحرير[1]. وحيث ما استطاعوا ذلك مادياً، امتلك اليهود أراضي زراعيةً وزرع كثير منهم في الأراضي المصرية القابلة للزراعة. وقد اشتغل اليهود وامتلكوا مزارع التمور والعنب. واستأجر بعضهم مزارعينَ غير يهودٍ لفلاحة الحقول ومزارع الكروم[2]. باختصار إنّ اليهود في العالم الاسلامي، في الفترة التي نعني، لم

---

(١) Goitien, A Mediterranean Society, vol. 1, 362-367 and 87.

(٢) Ibid., 116-127.

يكونوا منحصرين في مجال اقتصادي واحد بل كانوا موزعين على مجالات اقتصادية متنوّعة. فكلّما ازداد تمييزهم بدا أنّهم أكثر شبهاً بمن حولهم بما في ذلك الأغلبية المسلمة. فالوضع الاقتصادي المتنوع الذي يظهر أكثر تنوعاً وشيوعاً مما ادّعاه بلومنكرنز بالنسبة إلى الطائفة اليهودية في القرون الوسطى المبكرة في الغرب اللاتيني[١]، يقابل الإجحاف الاجتماعي الذي كان على يهود البلاد المسيحية تحمله، نظراً إلى حَصرهم في مجموعة من الأعمال المحددة والإشكالية.

الدراسة الأنثروبولوجية للأسواق الإسلامية التقليدية

لقد رسم الأنثروبولوجيون الدّارسون لوضع اليهود في اقتصاد السوق العربية التقليدية في زماننا صورة يمكن تطبيقها على الأدلة التاريخية من القرون الوسطى الإسلامية المتأخرة. فدراسة كليفورد جيرتز Clifford Geertz الكلاسيكية حول سوق سفرو Sefrou بالمغرب، حيث علا شأن اليهود، تمثّل مثالاً دالاً. يلاحظ جيرتز على سبيل المثال أنّ «اليهود اختلطوا بالمسلمين في ظل تشريعات أساسية مطردة يصعب قبولها لدى من كانت آراؤه حول اليهود في التجارة التقليدية لا تولي العامل الدّيني أهمية، متأثرة بالدّور الذي لعبوه في أوروبا ما قبل العصر الحديث»[٢]. ويتابع «إنّ توزيع التجّار اليهود والحرفيين منهم على بنية الطبقات الاقتصادية كان شبيها إلى حد بيّن بوضع المسلمين»[٣]. ويكتب لورنس

---

(١) انظر المصدر السابق ص 80.

(٢) Clifford Geertz, "Suq: The Bazaar Economy in Sefrou," in Clifford Geertz, Hildred Geertz, and Lawrence Rosen, Meaning and Order in Morocccan Society: Three Essays in Cultural Analysis (Cambridge, England, 1979), 165.

(٣) نفسه ص 169.

روزن Lawrence Rosen في شأن سوق سفرو نفسها، أنّ اليهود لم يشتغلوا بمجموعة من التجارات المميزة لهم، كما كان الشأن في أحوال أخرى كثيرة، للتنظيم الاقتصادي اليهودي للعالم غير اليهودي. بل إنّ يهود سفرو قد اشتغلوا، مع استثناءات قليلة، في معظم الحرف والتجارات التي كانت للمسلمين غالباً، مجاورين لهم في القسم الخاص من السّوق حيث وجد هؤلاء الحرفيون...فبالنسبة للمسلم كان اليهودي في مجتمع سفرو بمثابة فرد يمكن التعامل معه وفق المفاهيم والشروط المعمول بها في العلاقات بين أبناء ملّته من المسلمين، وكذلك كان اليهودي عضوا في مجموعة دينية أدنى كانت كلّ صلات التبادل معها منقطعة. وقد كان هذا، كما يستنتج روزن، مفتاح أمن اليهود في بيئة سفروا[١].

أما دنيال شروتر Daniel Schroeter، الذي كتب حول «التجارة وسيطًا في العلاقات الإسلامية اليهودية» في المدينة - الميناء المغربية، الصويرة Essaouira في القرن التاسع عشر، فيطبّق ملاحظات وتحليلات الأنثروبولوجيين كروزن وجيرتز على أحد الحوادث التاريخية. وبقطع النظر عن الحواجز التي فصلت اليهود عن المسلمين في حارة، «ففي الميدان التجاري تواصل اليهود مع المسلمين في الأماكن المفتوحة في أسواق المدينة...ولم يتدخل أيٌّ منهما في المجال الخاص للآخر ولكن كان كلّ منهما حرّا في أن يتاجر وأن يجتمع بالآخر في مجال عمله»[٢].

---

(١) Lawrence Rosen, Bargaining for Reality: The Construction of Social Relations in a Muslim Community (Chicago and London, 1984), 154-155.

(٢) Daniel Schroeter, "Trade as a Mediator in Muslim-Jewish Relations: Southwestern Morocco in the Nineteenth Century," in M. R. Cohen and =

لقد امّحت الحواجز الإثنية في الأسواق الحضرية. فقد خضع التّجار اليهود إلى الإدارة نفسها التي خضع لها نظراؤهم المسلمون. ففي مدينة السويرة خضعت النشاطات التجارية اليهودية في السّوق إلى مراقبة المحتسب تماماً كما كان الأمر بالنسبة إلى معاملات المسلمين. فقد كان لليهود أن يكتروا الدكاكين من الحبوس والأوقاف الاسلامية. وهكذا فقد طغت متطلبات التجارة على الفروق الدينية(١).

إنّ استنتاجات جيرتز وروزن وشروتر وغيرهم تتجاوب مع أدلة من العالم اليهودي - العربي في القرون الوسطى. فرسوخ آثار المعاملات التجارية اليهودية في البلدان الإسلامية في الجنيزة، والانعدام النّسبي للحواجز بين اليهود والمسلمين في الأسواق، والتنوع الكبير في وظائف اليهود، وكذلك تجردهم عن الدور المزدرى للمرابين يسمح بعلاقات إنسانية طيّبة بين اليهود والمسلمين. وقد تجاوز هذا الفروقَ الدينيةَ ومنع ظهور نمطية لاعقلانية من النوع الذي سيطر على المخيال الشّعبي في أوروبا الشمالية حيث احتّل معظم اليهود حيّزاً اقتصادياً جعلهم شاذّين عن الشعوب المسيحية.

رسائل التجار اليهود

تُجمل مقاطع من المراسلات التجارية للتجار اليهود في القرون الوسطى، كما ترجمها إلى الانجليزية جوايتاين في مجموعته رسائل

=A. L. Udovitch, eds., Jews Among Arabs: Contacts and Boundaries (Princeton, 1989), 115. Schroeter's book, The Merchants of Essaouira: Urban Society and Imperialism in Southwestern Morocco, 1844-1886 (Cambridge, 1988), وهو يعالج هذا الموضوع في سياق أشمل.

(١) Schroeter, Trade as a Mediator 117.

التجار اليهود القروسطيي (Letters of Medieval Jewish Traders)، وصفنا لمنزلة اليهود في التجارة الحيوية في القرون الوسطى الإسلامية العليا.

يأتي المقطع الأول من رسالة لسنة ١٠١٠ موجهة إلى رئيس عائلة التستريين من التّجار، سهل والد أبي سعد وأبي نصر. وكان المرسل رئيساً لعائلة تجارية أخرى، وهم الإخوة التهرتيون من القيروان في تونس، الذي كان له أخوان آخران في القاهرة القديمة حيث سكن التستريون. وتتناول المقاطع موضوع التجارة في الأقمشة النفيسة والتفاعل مع التجار المسلمين.

ووصلت الكساوات التي وجهت إلي وشكرت تفضلكم واهتمامكم به وذكرت حصول الباقي وجميع ما وجهته يا سيدي في جهة، يكون من الحسن إلا أني أحب من تفضلكم تعويض الجميع لأن الثياب المعوجة ثلاثتها تحامل علي فيها إنسان وأخذها مني مع الثوب الأبيض الذي للكسوة التي لي...فأحب يا سيدي [ثوباً] أحمر غاية ما يكون في الحمرة في معراج ثوب، وأبيض وأصفر لون جيد لأن الأصفر الذي وصل ما أعجبني لونه... وإن أحسن ثوب عمل القديم...

والذي أريد يا سيدي إن اتفقت قافلة تخرج لعله يكون ثمّة فيها مسلمون ثقات مضمونون لديكم، فيوجه ما حصل عند إخوتي معهم كأنه أمر يخصكم، فإنهم ينتفعون بذلك من وجوه كثيرة[١].

ثمة رسالة أخرى ليهودي منخرط في التجارة مع الهند. فقد «بعث»

---

(١) S. D. Goitein, Letters of Medieval Jewish Traders (Princeton, N.J., 1973), 76-78.

رسالته من مرفأ عيذاب (في السودان الحديث) وهو محطة في الطريق إلى الهند، إلى ابنه في الإسكندرية بمصر. ويذكر أنّه قد أرسل بضائع هندية قد اشتراها من السوق في عيذاب لتباع في مصر. أما الأرباح فينبغي أن تقسّم بين شركاء عديدين قبل أن يُرسَل ما بقي من أرباح إلى عائلته في الإسكندرية. ويذكر المرسل أيضاً رفقاءه في السّفر من المسلمين. إنّ تأكيده على ضبط الحسابات لأمر طبيعي. ويشير في جملة بحماس إلى «الرّبح» وهو ما كان غاية كلّ النشاطات والمبادرات التجارية. ويعتقد جوايتاين أنّ هذا التاجر قد وصلته أنباء غير مشجعة حول حالة التجارة الهندية وهو في عيذاب.

وأعرفك أن الذي صح لنا في عيذاب من الفلفل والبقم واللاك ٣٣٠ رطلاً وقد باعوا للمسلمين البقل والفلفل وأخذوا ثمنها وجعلوا برسم اليهود اللاك وبعض ذهب، وأما أنا فلم يفضل لي... سوى ديناران... دينار قبضه الشيخ أبو الفضل ابن أبي الفرج الدمياطي برسم موان اللاك وصحبته اللاك ونسخة الحساب والقسمة والجميع يصل لمولاي الشيخ الأجل أبو زكري يهودا الكوهن أدام الله عزه وهو يتفضل يبيع ويوصل للذين بمصر ما يخصهم وينفذ الجميع إليك فتوصل أيضاً لكل أحد ما يخصهم وينفذ إليك الحساب...

واعلم يا ولدي أن هذه السفرة ما فيها فائدة إلا إن أراد الله تعالى. [كما في الأصل العبري][1].

---

(١) نفسه، ص 199-200.

اليهود في منطقة جنوب فرنسا

إنّ مقارنة العامل الاقتصادي في علاقة اليهود بغيرهم في العالم المسيحي الشمالي بمثيله في الإسلام تؤيد الفرضية أنّ الاقتصاد التجاري الحيوي قد ساهم مباشرة في الحماية الكبيرة نسبياً لليهود في الإسلام وبالعكس من ذلك أدت إلى التدهور في التعايش الدّيني في أوروبا الشمالية. وثمة مقارنة أخرى مفيدة توفر إثباتاً إضافياً لهذه النتائج وتضيف عنصراً جديداً ألا وهي حالة اليهود في جنوب فرنسا.

لقد منح العالم المسيحي في حوض المتوسط كما يعتقد كثيرون مجالاً أكثر ترحيباً باليهود من المناطق الشمالية في أوروبا[١]. فالطوائف اليهودية في الجنوب قد خَبرتْ اضطهاداً أقلّ بكثير، وعلى العموم فقد عاشوا بطريقة هادئة مندمجين في بيئتهم أكثر من أبناء ملّتهم في أوروبا الشمالية. فقد كانوا أقلّ تعرّضاً للعزل عن المسيحيين كما تنوعت نشاطاتهم الاقتصادية من الاقتراض إلى التجارة على المستوى البسيط

---

(١) يستثنى من ذلك Maurice Kriegel. In "Un trait de psychologie sociale dans les pays mÕditerranéens du Bas Moyen Age: le juif comme intouchable," (Annales: économies, sociÕtes, civilisations 31 [1976], 326-330)،
وأكثر توضيحاً في Les Juifs la fin du moyen âge dans l'Europe méditerranéenne (Paris, 1979)،
ويرى كريجل Kriegel، على عكس الرأي الشائع، أن الموقف من اليهود في جنوب أوروبا قد كان حاقداً مثلما كان في شمالها. وقد هاجم نوال كوليي Noël Coulet هذا الرأي في: "'Juif intouchable' et interdits alimentaires," in Exclus et systèmes d'exclusion dans la littérature et la civilisation médiévales (Aix-en-Provence, 1978), 207-221.
انظر كذلك Coulet, "Les Juifs en Provence au moyen âge: Les limites d'une marginalité," in Minorites et marginaux en Espagne et dans le Midi de la France VIIe-XVIIIe siècleś (Paris, 1986), 203-219.

والكبير بالإضافة إلى تجارة المسافات البعيدة. فقد اشتغل اليهود كذلك كمحصلين للضرائب مع المسيحيين وكذلك في تجارة العقارات(١). وإن كان الاقتراض هو أكثر المهن شيوعاً، فإنّ يهود لانغدوك Languedoc قد اشتغلوا بوظائف أخرى مثل الزّراعة (سواء مالكي أراض أو عمّالاً في المزارع)، والصناعة والتجارة (لحّامين، بقالين)، باعة متجولين، أو مضاربين وكذلك في الطب وفي المناصب الرّسمية(٢).

ويرى يوسف شاتزميلر في كتابه إعادة النظر في شيلوك أنّ التداين اليهودي قد نجم عنه نتائج أقلّ سلبية بالنسبة إلى العلاقات المسيحية اليهودية في جنوب فرنسا مما كان عليه الأمر في الشمال. ومثلما ذكرنا فإنّ الوثائق حول محاكمة مراب يهودي من مرسيليا في بداية القرن الرّابع عشر تؤكد العلاقات الحميمة التي سادت بين المسيحيين واليهود المرابين حسب شاتزميلر. ويذكر شهادة أربعة وعشرين مسيحياً من فئات مختلفة دفاعاً عن المرابي اليهودي بوندافيد دي دراغيغنانو Bondavid de Draguignano الذي كان خصمه في القضية مَديناً مسيحياً ادّعى، ربما افتراءً، أنّه قد سدد دَينه(٣).

إنّ العلاقات الطيّبة بين عديد من المقرضين اليهود ومدينيهم

---

(١) Y. Dossat, "Les Juifs ' Toulouse: un demi-siècle d'histoire communautaire," in Juifs et judaüsme de Languedoc xiie siècle-début xive siècle, ed. Marie-Humbert Vicaire and Bernhard Blumenkranz (Toulouse, 1977), 132-135.

(٢) Gerard Nahon, "Condition fiscale et économique des juifs," in Juifs et judaÿsme de Languedoc xiie siècle-début xive siècle, ed. Marie-Humbert Vicaire and Bernhard Blumenkranz (Toulouse, 1977), 63-72, following Saige, Luce, Régné, among others.

(٣) Shatzmiller, Shylock Reconsidered, 123.

المسيحيين كما تدل شهادة هذه المحاكمة لم تكن كافية، حسب شاتزميلر، لمواجهة النمطية السلبية حولِ المقرض اليهودي البغيض التي آمن بها أغلب المسيحيين بما في ذلك مسيحيو الجنوب[1]. بيد أنّ دراسته «الجزئية» للحياة الاقتصادية لليهود في جنوب فرنسا تبيّن بالعلاقة مع نتائج أخرى لدراستنا المقارنة للعلاقات اليهودية المسيحية والعلاقات اليهودية الإسلامية في المجال الاقتصادي، تبيّن أنّ التنوع في الحياة الاقتصادية لليهود كان عاملاً أساسياً في التخفيف من مشاعر العداء لليهودية. وقد ساهمت عوامل أخرى خاصة بأوروبا الجنوبية في جعل حياة اليهود أقلّ سوءاً منها في أوروبا الشمالية وأقرب إلى الحياة اليهودية في البلاد الإسلامية. ففي جنوب أوروبا كما ذكرنا في الفصل الثالث، قد ساهم التواصل مع الماضي الروماني وذاكرة قوية للتقاليد القانونية الرومانية في تأمين حماية نسبية لليهود مقارنة بوضع اليهود في المجتمعات الشمالية. وهكذا فإنّ قِدَم استقرار اليهود في جنوب أوروبا - محاذين لغيرهم في السكنى الأصلية ومشابهين للوضع الأصلي لليهود في البلاد العربية - ساهم في إنتاج جوّ أكثر تسامحاً. والآن حيث نتوجه في الجزء الرّابع إلى موضوع «النظام الاجتماعي» معمقين التحليل لكيفية تبلور علاقة اليهود بغيرهم في البلاد المسيحية والإسلامية خلال القرون الوسطى، فإنّنا سنرجع بإيجاز إلى حالة جنوب فرنسا لتدعيم الرأي الذاهب إلى أنّ عوامل غير دينية قد ساهمت في زيادة الاضطهاد الدّيني الكامن في المجتمعات التي عاش فيها اليهود أو تلطيفه على السّواء.

---

(١) انظر مراجعة جوردان في Jewish Quarlerly Review:

الفصل السادس

التراتبية والهامشية والعرقية

Hierarchy, Marginality, and Ethnicity

التراتبية والهامشية

التراتبية

يقدم عالم الانثربولوجيا الاجتماعية الفرنسي لويس ديمون في مؤلفه «الإنسان التراتبي Homo Hierarchicus» الذي درس فيه نظام الطبقات في الهند caste system بعضَ الأبعاد المهمة بالنسبة إلى النظام الاجتماعي في المجتمعات ما قبل الحديثة(١). يذهب ديمون إلى أنّ العامل الأساسي في الجمع بين مجتمعات تتركب من جماعات عديدة وأوضاع مختلفة هو التراتبية Hierarchy، ذلك لأن التراتبية أكثر من القوة قدرةً على

---

(١) Louis Dumont, Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications, complete revised English edition, trans. Mark Sainsbury, Louis Dumont, and Basia Galiati (Chicago and London, 1980). The French original appeared in 1966.

حول تضارب وجهات النظر بصدد هذا الكتاب، انظر Dumont's "Preface to the Complete English Edition."

تحديد النحو الذي تتفاعل عليه عناصر تلك المجتمعات. فالتراتبية هي «المبدأ الذي على أساسه يأخذ كل عنصر من المجموعة العامة موضعه في علاقته بالكلّ باعتبار أنّ الدين في أغلب المجتمعات هو الذي يقدم نظرة الكلّ وأن التراتبية يلزم بالتالي أن تكون دينية»[١]. فالعلاقة التراتبية تتراوح «بين الشامل والمشمول وبين المجموعة والعنصر» between encompassing and encompassed or between ensemble and element[٢]. ومن المفارقات فإن عناصر نظام الطبقات الهندي - بل بشكل أعم، فإن عناصر أي مجتمع طبقي - تسعى إلى التعايش في تناغم ما، فكل عنصر يدرك بذلك أنه، وكما هو الشأن بالنسبة للمجموعات الأخرى، إنما يمثل جزءاً من كلّ. فالتمايزات تُقبل بسبب أنها طبيعية في مجتمع مشكّل مرصوف أو «مثالي»، يعتبر نظام الطبقات الهندية أكثر أمثلتها شهرة. وهذا، كما يوضح ديمون، ما يفسر التسامح الذي يبديه الهنود أو الهندوس إزاء الآخرين.

إذ من السّهل أن نرى ما تناسبه هذه الميزة في الحياة الاجتماعية. فكثير من الطبقات التي قد تختلف في عاداتها وتقاليدها تعيش جنباً إلى جنب موافقة على المعيار الذي يرتبها ويميّز بينها. فيحتلون بموجب ذلك مرتبة ما، نقومُ نحن الغربيون بالإقرار بها أو رفضها...ففي النظام التراتبي يصبح الاختلاف المعترف به لمجموعة ما عند مقابلتها بمجموعة أخرى، هو المبدأَ ذاتَه الذي على أساسه تندمج هذه المجموعة في المجتمع[٣]. لقد

(١) Ibid., 66

(٢) Ibid., 243 "Postface: Toward a Theory of Hierarchy".

(٣) Ibid., 191

كان لمسيحيي القرون الوسطى طرق في الحديث عن النظام الاجتماعي والمكانة - إن كان ثمة مكانة - الذي يحتله من كان كافراً أو لم يكن ملتزماً من المسيحيين. لقد كانوا واعين بشأن المرتبة status أكثر من أمر الطبقة class. وقد تحدث المنظرون متوسلين بمصطلاحات التراتبية، أي: من يعلو على من. فهذا جورج ديبي Georges Duby في بداية تأريخه لمفاهيم التراتبية «الثلاثة» (المصلي والمقاتل والعامل those who pray, fight, and labor) في العالم المسيحي القروسطي، يستشهد بعبارات البابا غريجوري الأكبر في وصف «التمايز الضروري necessary inequality» للنظام الاجتماعي:

لقد سنت العناية الإلهية درجات مختلفة ومراتب متمايزة [ordines] حتى إذا ما أظهر الوضيع تميزه عن الشريف، ومنح الشريف عطفه على الوضيع، فإن الصلة الحقيقية والتآلف سينبعثان من الاختلاف. أجل، فلم يكن للمجتمع أن يستمر أبداً لولا حفاظ نظام التمايز عليها. فلا يمكن سياسة المخلوقات سياسة عادلة كما يظهر ذلك في مجال المخلوقات السماوية؛ فثمة هنالك ملائكة وثمة ملائكة مقربين، وهما نوعان غير متساويين يختلفان عن بعضهما البعض قوةً ومنزلةً[١].

ويدعم وصف جفري برتون روسل Jeffrey Burton Russel لمبدأ «النظام المستقيم right order» في المجتمع المسيحي القروسطي، عباراتِ ديمون:

---

(١) Georges Duby, The Three Orders: Feudal Society Imagined, trans. by Arthur Goldhammer (Chicago and London, 1980), 3-4.

كانت هناك ثلاث مراتب اجتماعية: الإقطاعية والحضرية والكَنَسية. وقد كان لكلّ شخص الحرية داخل هذا المجتمع المرتب. وقد كان معنى الحرية مختلفاً أشد الاختلاف عن معنى الحرية اليوم. فقد كانت تعني حق الفرد - وواجبه - في أن يحتل موقعه المناسب في مجتمعه(١).

أما الإسلام الوسيط فهو أصعب تحديداً من حيث البنية الاجتماعية من العالم المسيحي. فقد سعت أدبيات علمية حديثة إلى بيان أن قياس الوضع مع الغرب قليلاً ما يثمر. فالإقطاعية والتعاونية corporation هما خاصيتان جوهريتان للمجتمع الأوروبي يُعتقد اليوم بشكل عام غيابهما عن الإسلام، على الأقل في الشكل الذي نعرفهما به في الغرب خلال القرون الوسطى الكلاسيكية. ومن جهة أخرى، فإن مبدأ التراتبية - وإن تجاهله الكثيرون - يمكن تطبيقه على الإسلام. ففي افتتاحية نقاش حول «الإسلام والنظام الاجتماعي» يأسف مؤرخ شهير للإسلام لكون «إشكالية التراتبيات هي إحدى

---

(١) Jeffrey Burton Russell, A History of Medieval Christianity: Prophecy and Order (New York 1968), 86. Cf. Le Goff, Medieval Civilization 400-1500: «لقد عنت الحرية منزلة مضمونة: كانت حسب عبارة جيرد تلنباخ Gerd Tellenbach منزلة الإنسان الشرعية أمام الله والناس». «لقد عنت الانتماء إلى مجتمع» (ص280). يمكن إيجاد الإسهام الرئيسي لتلنباخ المتعلق بتحقيقه للمفاهيم المترابطة: التراتبية، «النظام الصحيح»، و«الحرية» في العصور الوسطى في كتابه Church, State and Christian Society at the Time of the Investiture Contest, trans. R. F. Bennett (Oxford, 1959).

انظر على سبيل المثال، ص 38، في الفصل المعنون «المفهوم القروسطي للتراتبية» The Medieval Conception of Hierarchy: «لقد شغل [مفهوم التراتبية] حيزاً كبيراً من الفكر الإنساني في تعامله مع مشكلات عالمه، رغم أن هذا المفهوم لم يحظ بحظ من الاستغلال مثلما حصل في القرون الوسطى».

المسائل التي قلما لقيت عناية المستشرقين باستثناء من تعرض إليها من زاوية الطبقات الاجتماعية»[1]. ومهما يكن، فقِلّة هم المستشرقون الذين سيعترضون على صلاحية مفهوم التراتبية في دراسة منزلة غير المسلمين في المجتمع المسلم.

الهامشية

يجب أن يضاف عامل الهامشية إلى خاصية التراتبية التي طبعت النظام الاجتماعي للمجتمعين اللذين عاش فيهما اليهود خلال القرون الوسطى. فـ«نظرية الهامشية» مثلما صاغها بعض علماء الاجتماع تصف نوعاً من التراتبية يُعتبر فيها أفراد مجموعة «(١) غير مؤهلين عادةً للاندماج في مجموعة أخرى تتصل بها بشكل أو بآخر خلال فترات مختلفة من الزمن؛ (٢) تختلف هذه المجموعات اختلافاً بيّناً في طبيعة ميراثها الثقافي والعرقي، و(٣) يوجد فيما بينها تبادل ثقافي أو تفاعل اجتماعي محدود»[2]. ففي «الحالة الهامشية marginal situation» - خلافاً لنظام الطبقات الذي يحمل في ثناياه فكرة الإقصاء الدائم أو الشامل للمجموعة - ثمة إمكانية لتجاوز الحدود الفاصلة بين العناصر في نظام التراتبية[3]. فبينما تحمل الإقصائية والهامشية كلاهما توترات بين

---

(١) Dominique Sourdel, Medieval Islam, trans. J. Montgomery Watt (London, 1983), 135.

(٢) في ذلك ألخص ما جاء في:
H. F. Dickie-Clark, The Marginal Situation: A Sociological Study of a Coloured Group (London, 1966) and by Noel P. Gist and Roy Dean Wright, Marginality and Identity: Anglo-Indians as a Racially-Mixed Minority in India (Leiden, 1973).

(٣) Dickie-Clark, Marginal Situation, 32-33

المجموعات أو تعكسها فإن الهامشية تعبّر عن علاقة أقل تغريبية alienated بين المجموعة التابعة وأغلبية المجتمع(١).

التراتبية والهامشية ويهود القرون الوسطى

إن مفهوم الهامشية الذي يعبّر أحسن تعبير عن وضع اليهود في العصور الوسطى، «يشير إلى وضع تراتبي هو الأطول من حيث استمراره والأوسع من حيث مجاله عاشت فيه مجموعتان أو أكثر معاً».

فالمجموعات تتغاير في درجة الامتيازات والقوة وثمة عدم مساواة في ما يخص المنزلة والحظ. فالحدود بين المجموعات كافية لتمنع المجموعة، أو المجموعات التابعة، من التمتع بامتيازات المجموعة المسيطرة غير الهامشية، وإن لم تمنع تأثر المجموعة التابعة بالثقافة المتغلبة(٢).

---

(١) إن مصطلح «الهامشية» كما سنستعمله هنا يختلف نوعاً ما عن الطريقة التي استعملها موريس كريغل Maurice Kriegel المتأثر في كتاباته بنموذج الطبقات الهندية. ففي كتابه حول منزلة اليهود في أوروبا المتوسطية في نهاية القرون الوسطى، يوظف كريغل مفهوم الهامشية على نحو يصبح مرادفاً للإقصاء، فيرى المحاولات العديدة الرامية إلى فصل المسيحيين عن اليهود بمثابة أعمال تهدف إلى تجنب التنجس بـ«النجاسة» اليهودية، تماماً كما هو الحال في نظام «الطبقات» الذي يأمر باجتناب الاقتراب من «المنبوذ» untouchable. انظر Maurice Kriegel, Les Juifs ' la fin du moyen âge (Paris, 1979) وخاصة الفصل الثاني منه. إن هذه المقاربة تقتّم البحث حول فهم أدق لعلاقات الأكثريات والأقليات إزاء اليهود، وهو فهم يجعل من الممكن تفسيراً مبدئياً للفروق بين العلاقات المسيحية - اليهودية والعلاقات الإسلامية - اليهودية في القرون الوسطى ومجنباً التركيز على ثنائية «الهامشية - الانسجام» التي يبدو أن نويل كولت قد أسس عليها نقده لكريغل. انظر Les Juifs en Provence au bas moyen-âge: Les limites d'une marginalite.

(٢) Dickie-Clark, The Marginal Situation, 21-22

فكثيراً ما تقاوم الفئات الضعيفة التأثر بثقافة المجموعة الغالبة التي لا تتفق ونظام قيمها[١]. هذا أيضاً ينطبق على وضع اليهود في الشتات القروسطي.

التراتبية والهامشية ويهود العالم المسيحي القروسطي

يمكننا القول إن اليهود قد بدأوا من أدنى مرتبة في تراتبية العالم المسيحي ولكن في حالة هامشية. فمثلما بيّن المؤرخ برنهارد بلومنكرنتس[٢]، فقد كان ثمة تبادل اجتماعي ذو شأن بين اليهود والمسيحيين خلال القرون التي تخللت الغزو البربري وظهور روح الحروب الصليبية في أوروبا اللاتينية. فمن حيث المكان، لم يُقْصَ اليهود؛ وإنما عاشوا في جوار نسبي وسلام مع جيرانهم المسيحيين. وربما اشتغل اليهود بمناظرات دينية ودية مع العلماء المسيحيين. وقد تقلد اليهود بين الفينة والأخرى مناصب رسمية. وفي حالة الحرب فربما تجدهم جنباً إلى جنب مع المقاتلين المسيحيين دفاعاً عن مدنهم. وقد احتفظ اليهود بهويتهم الثقافية برفض المحاولات الساعية إلى إدخالهم

---

(١) Ibid., 37-38

(٢) Blumenkranz, Juifs et chrétiens، وباللغة الإنجليزية لخّص بلومنكرنتس كتابه على شكل مقالتين نشرتا في المجموع: The Dark Ages: Jews in Christian Europe 711-1096 الذي هو جزء من السلسلة The World History of the Jewish People, ed. Cecil Roth (Ramat Gan, 1966), 69-99 ("The Roman Church and the Jews") and 162-174 ("Germany, 843-1096").

في مقاله The Roman Church and the Jews، يبدو أن بلومنكرنتس يقدم تصوراً حول الوضع الهامشي يشبه إلى حد قريب ما قدمناه في الأعلى، حيث يكتب: «لقد كان اليهود جزءاً من المجتمع الوسيط، وليس مجرد جماعة تعيش في الأطراف» fringes. بيد أنه، مثل كريغل، يساوي بين «الأطراف» والنزوع نحو «الاقصاء» الذي بدأ، حسب قوله، في القرن الحادي عشر.

المسيحية وبالالتزام الحازم بالنهي اليهودي القديم عن التزاوج بمن هم خارج الجماعة اليهودية.

وحتّى في هذه الفترة من العلاقات المسيحية اليهودية والتي كانت هادئة نسبياً، فإنّ فكرة إقصاء اليهود من العالم المسيحي لم تكن غائبة. ففي رسالة كثيراً ما يحال إليها للبابا ليو السابع Leo VII (حكم ٩٣٦ - ٩٣٩م) يُنصِب فيها شخصاً يُدعَى فريدريك رئيساً للأساقفة في مدينة ماينز Mainz، يجيب البابا عن تساؤل من فريدريك «فيما إذا كان من الأفضل إخضاع [اليهود] إلى الدين المقدس أو طردهم من مدنكم». فيجيب البابا بالإلحاح على ممثله هذا أن يسعى إلى هدايتهم بواسطة الدعوة (وليس من خلال الإكراه). فإن أبوا قبول التعميد، فإن لرئيس الأساقفة سلطة ممنوحة لطردهم، «إذ لا ينبغي لنا أن نخالط أعداء الله»[(١)].

وحتى القرن الحادي عشر لم يكن لموقف البابا ليو أثر عملي يذكر. فلم يكن للكنيسة سوى تأثير محدود في الشؤون العادية أو حتى الروحية في عالمها كما أن اليهود قد تمتعوا بدعم أساسي من الحكام الزمنيين الراغبين في استغلال نفعهم الاقتصادي. أجل، يخبرنا مصدر لاتيني بأن الإمبراطور الألماني هنري الثاني قد أجلى اليهود عن بلدة ماينز سنة ١٠١٢. ثم سُمح لهم بالعودة بعد بضعة أسابيع ولا توجد دلائل على أن صنيع هنري لم يكن أكثر من شأن داخلي خاص[(٢)]. ويعتقد أنه قصد بذلك القِصاص من كاهن يُدعَى ويسلين Wecelin كان قد ارتد في فترة

---

(١) Simonsohn, *The Apostolic See and the Jews*: Documents: 492-1404, 33 (no. 34)، وكذلك: Roth, ed., The Dark Ages, 74-75, 81, 118, 167.

(٢) Aronius, Regesten, 61 (no. 144).

سابقة من ذلك العام[١]. بيد أن حادثة سنة ١٠١٢ كانت نذير شؤم بالاجلاءات الشنيعة التي ستحدث خلال القرون الوسطى المتأخرة والوسطى. وهي تبين هشاشة الحق المفترض المزعوم لليهود في الإقامة بين المسيحيين.

وبظهور روح الحروب الصليبية وترسخ الوعي والاخلاقيات المسيحية في الشعوب بشكل عام ابتداء من القرن الحادي عشر، فإن اليهود قد طردوا تدريجياً من المجتمع. ولمّا كانوا كفاراً، فقد اعتبروا «خارج الكنيسة» (extra ecclesiam)؛ وعَنَى ذلك عمليّاً عدمَ خضوعهم للتشريعات الكنسية. هذا، ويعيد جرايتيان Gratian فقيهُ الكنيسة العظيم في القرن الثاني عشر، في تشريعه Decretum، تفسيرَ مقولة لبولس Paulus في العهد الجديد تأييداً لمذهبه:

> إن عقابهم [الكفار] يُترك للعدالة الإلهية وحدها، إذ لا نملك أن نؤدبهم إما لكونهم خاضعين لقانوننا أو لأن جرائمهم وإن لم تخفَ عن علمنا، فهي رغم ذلك يصعب إثباتها عليهم ببراهين دامغة. أما أولئك الذين لا يخضعون لقانوننا، ففيهم يقول الرسول في الرسالة الأولى إلى أهل كورنثه: وماذا عليّ في محاسبة مَن كان خارجاً؟ فالله يحكم بينهم[٢].

---

(١) حول الإقصاء الذي وقع في 1012 واعتناق ويسلن Wecelin لليهودية وظهور الرسائل الجدلية دفاعاً عن اليهودية أمام المسيحية، انظر Aronius وكذلك: Roth, ed., The Dark Ages, 84, 87-88, 93, 96, 149, 172-174; Robert Chazan, "1007-1012--Initial Crisis for Northern-European Jewry," Proceedings of the American Academy for Jewish Research 38-39 (1970-1971), 101-118.

(٢) Pakter, Medieval Canon Law and the Jews, 47، لقد كان قول بولس في 1 الكورنثيين 5:12 موجهاً ضد المسيحيين الفساق.Ibid., 48 .

فقد جمع قانون الكنسية اليهودَ إلى غيرهم من الأجناس، ولاسيما الوثنيين والهراطقة، الذين كان الاتصال بهم مذموماً. وكما رأينا، فإن إلحاق اليهود بغيرهم من المجموعات التابعة وما يستلزم ذلك من إذلال كان حاضراً من قبلُ في القانون المسيحي الروماني للطائفة اليهودية. أما قانون الكنيسة في القرون الوسطى فقد تضمن تشريعات منعت هؤلاء الخارجين من الحقوق التي تمتع بها المسيحيون في محاكم القانون. ويصرح تشريع جراتيان «بأنه لا يحق للوثنيين والهراطقة واليهود مقاضاة المسيحيين»(١). فالقانون الألماني منع اليهود والهراطقة والكفار من «الوكالة عن غيرهم والادعاء على المسيحيين لدى المحاكم» متأثراً في ذلك ربما بقانون الكنيسة والقانون الروماني(٢)،

وقد كان من المعهود كذلك النزوع إلى وضع اليهود بلا تمييز في خانة المجذومين lepers، مما زاد في تثبيت وضعهم كغرباء(٣). ومع منتصف القرن الثالث عشر، مثلما رأينا، فقد كان التشريع الكنسي الصادر عن المجمع اللاتروني الرابع، والقاضي بأن يُلزم اليهود بعلامة مميزة في لباسهم، قد دخل حيز التنفيذ. وقد استجاب الحكام الزمنيون، بتذبذب، إلى دعوة الكنيسة بأن يخيّط اليهود علامات مميزة على ثيابهم الخارجية. ولمّا كان زياً خاصاً مفروضاً على الفئات الممقوتة مثل العاهرات، فإن المسيحيين لم يستطيعوا أن يتوقفوا عن اعتبار العلامة اليهودية المميزة سمة انحطاط وإقصاء(٤). كذلك فإن وصف دور اليهود

---

(١) Kisch, The Jews in Medieval Germany, 246.

(٢) Ibid., 248-249.

(٣) Le Goff, Medieval Civilization 400-1500, 316, 320-321.

(٤) Dahan, Les intellectuels chrétiens, 174.

في حفل الترحيب بملك أو أسقف عند دخوله مدينته قد تحول رمزياً من وصف إدماجي - بعبارة «اليهود كعنصر من عناصر المجتمع مثلهم مثل غيرهم وعادة مندمجين فيهم» - إلى الإقصاء بدءاً من القرن الثاني عشر: «إن تغييراً في عادة الترحيب كان من أثره إقصاؤهم من المجتمع السياسي»(١).

لنا أن نستنتج أن اليهود عبر الزّمن، لما وقع إقصاؤهم عن تراتبية النظام الاجتماعي المسيحي فإنهم قد فقدوا الامتيازات التي تحلوا بها في وضعهم الهامشي. فبحدود القرن الثالث عشر، لم يعد يهود الغرب اللاتيني يستجيبون إلى نموذج ديمون للتراتبية القائم على العلاقات «بين الشامل والمشمول وبين المجموعة والعنصر». فلم ير المسيحيون ولا اليهود بأن الأخيرين هم جزء أساسي من المجتمع، أي لم يروهم عنصراً يشمله الكلّ الشامل. عندئذ، كانت عالمية الكل الشامل قد فترت بفعل «الخصوصية المسيحية والتضامن البدائي للمجموعة وسياسة التمييز عن المجموعات الخارجية». فلا يوجد أي مكان لليهود في أي من النماذج المعقدة التي تقسم العالم المسيحي إلى أوضاع مهنية اجتماعية طغت تدريجياً على النظام الاجتماعي منذ بداية القرن الثالث عشر(٢).

أجل، فالتقليد الأغسطيني الموغل في القدم والذاهب إلى أن لليهود دوراً في الخلاص المسيحي (كشهادة على تفوق واصطفاء الدين

---

(١) Robert I. Moore, "Anti-Semitism and the Birth of Europe," in Christianity and Judaism (Studies in Church History, vol. 29), ed. Diana Wood (Oxford, 1992), 49-50; Noël Coulet, "De l'intégration a l'exclusion: la place des juifs dans les cérémonies d'entrée solonnelle au Moyen Age," Annales: économies, sociétés, civilisations 34 (1979), 672-683.

(٢) Le Goff, Medieval Civilization 400-1500, 152, 261-264.

المسيحي) قد واصل تأكيد وضع اليهود السفلي في تراتبية المجتمع المسيحي. لكن الثيولوجيا الأغسطينية قد واجهت قوى سياسية واقتصادية واجتماعية مضادة. فلم يقدر التقليد الاغسطيني على حماية اليهود في القرون الوسطى المتأخرة من الإقصاء. ولما انعدم التسامح مع اليهود حتى في أدنى درجات التراتبية المسيحية، فقد وُضعت الأسس لسياسة إجلائية واسعة بين القرنين الثالث عشر والخامس عشر.

التراتبية والهامشية واليهود في الإسلام القروسطي

وإذ نتوجه الآن إلى إسلام القرون الوسطى، فالسؤال الذي يمكن أن يطرح هو الآتي: ما شأن التراتبية والهامشية هناك؟ هل احتل اليهود (وغيرهم من غير المسلمين) مرتبة عضوية في تراتبية النظام الاجتماعي الإسلامي؟ أم هل أطردوا من مجتمع الأغلبية، مثلما حصل لنظرائهم في العالم المسيحي؟ إنه لمن الممكن أن نقرأ العهدة العمرية كوثيقة قد فرضت إقصاء ما على الذميين بما أنها قد اشترطت عليهم أن يتميزوا عن المسلمين بزي خاص وسلوك معين. في الواقع لم تكن الشروط العمرية تنزع إلى الإقصاء وإنما إلى تدعيم التمايز التراتبي بين المسلمين وغيرهم في نظام اجتماعي واحد. وقد كان على غير المسلمين أن يلتزموا «بمنزلتهم». كان عليهم أن يتجنبوا أي فعل وبالأخص أي فعل ديني يمكن أن يمس بأفضلية المسلمين أو الإسلام. أما الذمي فقد احتل مكاناً محدداً في المجتمع الإسلامي - مرتبة دنيا ولكنها مع ذلك تبقى مرتبةً. فمثل الهندوسية، يعترف الإسلام ويقبل الاختلاف كتلازم طبيعي للنظام التراتبي للعلاقات الاجتماعية.

إن إدماج غير المسلمين في التراتبية الإسلامية قد أُقر في تمييز الفكر

الإسلامي بين الأجانب والمحليين - تقسيم العالم إلى قسمين: دار الإسلام ودار الحرب. فدار الحرب تقع على حدود دار الإسلام والمسلمون مأمورون بجهاد الكفار الواقعين خارج دار الإسلام، مجبرين إياهم على الاختيار بين الإسلام والسيف. ويمكن لغير المسلم ساكنِ دار الحرب أن يدخل البلاد الإسلامية - للتجارة مثلاً - بضمان الأمان[١]. ولكن هذا لا يعدو أن يكون ضماناً مؤقتاً. وأعلى من هؤلاء المستأمنين مرتبةً هم السكان غير المسلمين دائمي الإقامة في ديار الإسلام (أهل الذمة) الذين تمتعوا بخيار ثالث: هو امتياز دفع جزية لقاء حمايتهم وممارستهم الحرة لدينهم دون إجبار على الدخول في الإسلام[٢]. وهكذا فإن الذميين اليهود والمسيحيين، وإن كانوا مهمشَين، فقد احتلوا موقعاً آمناً محدداً ومعترفاً به ضمن تراتبية النظام الاجتماعي الإسلامي.

ويعبر الفقه الحنفي عن هذه الفكرة أحسن تعبير. إذ يقرر مبحث فقهي يقارن بين الوضع القانوني في وثائق المحاكم الإسلامية بين غير المسلمين المستأمنين والذميين في موضوع الميراث:

«وحال أهل الذمة مع المستأمنين كحال المسلمين مع أهل الذمة لأنهم من أهل دارنا بخلاف المستأمنين وبهذا لا يترك المملوك الذمي في ملك المستأمن مدة مقامه بيننا»[٣].

---

(١) ويسمى الشخص مستأمناً.

(٢) Khoury, Toleranz im Islam, 116.

(٣) محمد بن أحمد السرخسي، شرح كتاب السير الكبير، تحقيق عبد العزيز أحمد (د.م. 1972)، ج 5 ص 2045 (وهذا الكتاب هو شرح على كتاب الشيباني (ت 803) أحد أتباع أبي حنيفة (ت767) مؤسس المذهب الحنفي. وانظر أيضاً في ص 2163: «لأنه من أهل دارنا ويجري عليه حكمنا فكان بمنزلة المسلم». وقابل هذا بما جاء في مقدمة محقق كتاب ابن القيم أحكام أهل الذمة: ج1، ص 13-12.

ويتضح الموقف أكثر فأكثر، وإن عَرَضاً، في مؤلف حنفي آخر يتعرض لمسألة قُطّاع الطرق ويقرّر أن عقوبتهم ينبغي أن يتساوى فيها الذميون والمسلمون لأنهم ينتمون إلى ديارنا على التأبيد(١).

يمكن الكشف عن مفهوم التراتبية التي تسيطر على علاقات الذميين بالمسلمين من خلال المصطلحات المستعملة في النقاشات الإسلامية في القرون الوسطى حول الذمة(٢). فأكثر الأوصاف شهرة لنظام الذمة هو «الصغار» المأخوذ من الآية القرآنية التي تأمر بالجزية وهي «صاغرون». وكما رأينا، فإن عديداً من المفسرين والعلماء غيرهم قد فهموا هذه العبارة على أنها تأمر بفعل إذلالي رمزي. بيد أن عالماً مشهوراً مثل ابن قيم الجوزية يرفض هذه المعاني مرجحاً عوضاً عن ذلك مفهوماً للصغار يراه متعللاً بخضوع غير المسلمين لسلطة الإسلام (لالتزامهم جريان أحكام الملة عليهم)، كلّما أدى الذمي الجزية(٣).

أما ابن حزم الفقيه والأديب الأندلسي فكان قد عبر عن مثل ذلك قبل ثلاثة قرون بقوله:

> والصغار هو أن يجرى حكم الإسلام عليهم وأن لا يظهروا شيئاً من كفرهم ولا مما يحرم في دين الإسلام...ويجمع الصغار شروط عمر رضي الله عنه عليهم(٤).

إن التراتبية الواضحة للمجموعات داخل الكل الواحد لتؤكد هذه الخصائص للعلاقة الأساسية بين المسلمين وغيرهم.

---

(١) السرخسي، المبسوط، القاهرة (1906-1913)، ج 9، ص 195.

(٢) يعود الفضل في هذه الأفكار حول الصغار والغيار إلى مقال غير منشور كتبه أ. ل. يودوفتش A. L. Udovitch.

(٣) ابن القيم، أحكام أهل الذمة، ج1، ص 24-23.

(٤) ابن حزم، كتاب المحلى (القاهرة، 1349 للهجرة)، ج 7، ص 346.

فالأفراد الخاضعون للصغار مهمشون ولكنهم ليسوا بمقصين، إذ كان للذمي أن يعبر الحدود ليشارك في أنشطة متباينة ليشترك مع المجموعة المسلمة المسيطرة ما دام يتصرف وفق مرتبته الدنيا. وإن تجلى هذا أكثر ما تجلى في الأنشطة الاقتصادية، فقد امتد أيضاً إلى التبادل الثقافي والعمل في الإدارات الحكومية ومهنة الطب. وبعبارات أخرى فإن حضور اليهود والمسيحيين في حالة هامشية في داخل التراتبية الإسلامية يمثل خصيصة بنيوية لنظامه الاجتماعي.

ومن مرادفات كلمة الصغار المتعارف عليها فإن مجموعة أخرى من الكلمات قد استعملت لتصف العلاقة بين المسلمين والذميين، ويبدو أنها تخفف من وطأة منزلتهم الدنيا. إن أكثر تلك الكلمات تداولاً هي «الغيار». وأحياناً يرد «التمييز» مرادفاً آخر للتعبير عن الاختلاف والمخالفة. في الحالة الأولى، تطلق كلمة غيار على كل لباس تمييزي مفروض على غير المسلمين ولكن تتعدى دلالة الكلمة لتشمل نظام التمييز بين المسلمين وغيرهم ككل[١]. بينما تبدو كلمة الصغار وهي كلمة مأخوذة من الآية القرآنية حول الجزية أكثر تسلطاً من لفظتي غيار وتمييز اللتين تشيران إلى إمكانية علاقات «أفقية» بين مجموعة عرقية دينية متباينة مستقلة ولكنها متوازية تتعايش مع المسلمين الذين جمعتهم بهم مصالح مشتركة رغم الدلالة التراتبية التي تحملها كلمة الصغار.

حقاً لقد لطَّفت العلاقاتُ الاجتماعية الفعلية الناجمة عن الحالة الهامشية للذميين الطبيعةَ التمييزية لنظام الصغار. فقد وصف روي متحده

(١) Zayat, "The Distinctive Signs of the Christians and Jews in Islam," 235-240, esp. 235f.

Roy Mottahadeh، على أساس مصادر من القرن العاشر والحادي عشر من العراق، كيف أن العلماء والجنود والتجار (وكذلك الأطباء) قد شكلوا مجموعات متميزة معبرين عن ولاءات تجمعهم في سبيل غايات مشتركة[1]. فهذه «الفئات»، كما يسميها متحده، لم تكن نقابات حرفية من النوع الأوروبي الملزمة استيفاء معايير دينية قبل الانضمام اليها. أجل، لم يتوفر في العالم الإسلامي شيء يشبه نقابات الغرب القروسطي.

ومما يجدر التنويه به، أنّ الذميين يمكن أن يتواجدوا تقريباً في معظم فئات المجتمع الإسلامي مشتغلين جنباً إلى جنب مع المسلمين الذين تفوقوا عليهم بفضل دينهم. فقد كان منهم التاجر والحرفي والمزارع والطبيب والكاتب وضمن فئات أخرى كثيرة (ما خلا الجيش، باستثناء سموأل ابن النغريله قائد جيش البربر في غرناطة الإسلامية منتصف القرن الحادي عشر الذي تقلد الوزارة أيضاً، منصباً ندر منحه لغير مسلم). وفي هذه الحالات، فإن مبدأ الغيار سمح لكلّ أن يميز غير المسلم من المسلم. فولاءات الفئة التي، حسب اصطلاح متحده، شملت التمييز بين المسلمين وغير المسلمين، قد خففت دون شك التمييز المتضمن في مفهوم الصغار. فكون المرء يهودياً (أو مسيحياً) في هذه الفئات الراقية قد محى بطريقة ما وضعَهم الدوني في النظام التراتبي العام.

تطلق المصادر العربية على اليهود لقب طائفة اليهود أو حتى شريعة

(١) Roy Mottahadeh, Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society (Princeton, 1980), 108-115.

اليهود. والطائفة مصطلح شائع في عربية القرون الوسطى وتدل على فئة اجتماعية من نوع ما[١]. وهي عادة ما تعني مجموعة صغيرة في المجتمع الإسلامي، أفراد تجمعهم مصالح مشتركة ويقابلها في السياق السياسي مصطلح «الحزب»[٢]. فالأمراء الذين اقتسموا الخلافة الأموية في قرطبة قد تسموا بملوك الطوائف[٣]. أما في ما بين اليهود في العصور الإسلامية القديمة، فإن الفرقتين اليهوديتين الأساسيتين، أي الرّبيين والقرّاء يشار إليهم بـ«الطائفتين» في نصوص الجنيزة وغيرها من النصوص العربية المكتوبة بالحرف العبري. ومن جهة أخرى، فإن العبارة قد تدل على الجماعة اليهودية كلها، كما تشير شهادة في محكمة إسلامية إلى القائد بـ«الرّيس على طائفة اليهود» [الطائفتين] الذي يدل في نظر المسلمين على رئيس المجموعة الصغيرة المعروفة باليهود[٤]. فاستعمال مصطلح تصنيفي كهذا لا يتضمن استنقاصاً للإشارة إلى اليهود، بل يبدو أنه يلطّف العلاقة التراتبية المضمنة في عبارات مثل الصغار.

وأكثر من هذا إثارة في التعبير عن اليهود تحت نفوذ الإسلام، نذكر عبارة شريعة اليهود. فـ«شريعة» تعني «طريق» أو «مسلك». وهي مساوية للعبارة العبرية «هلخا halakha» وتعبر عن القانون الإسلامي المقدس

---

(١) Shaun E. Marmon, "Eunuchs and Sacrad Boundaries in Islamic Society" (New York: Oxford University Press), chap. 3.

(٢) Mottahadeh, Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society, 149, 150, 159, 165.

(٣) David Wasserstein, The Rise and Fall of the Party-Kings: Politics and Society in Islamic Spain 1002-1086 (Princeton, 1985), chapter four.

(٤) Richard Gottheil, "An Eleventh-Century Document Concerning a Cairo Synagogue, 474 (English, 485).

(شريعة الإسلام). ولعل استعمالها في النصوص الإسلامية، للتعبير عن اليهودية، يعكس اعترافاً بنوع من المساواة بين اليهودية والإسلام. هذا بدوره ينطبق مع ما دعا إليه الرسول نفسه بأن اليهودية - والمسيحية - تتساويان والإسلامَ في مصدرهما السماوي.

ويمكن ملاحظة التداخل نفسه في التمييزات النوعية بين اليهودية والإسلام، في النصوص اليهودية. فالعلماء اليهود قد استعملوا من غير تردد مصطلحات دينية إسلامية في كتاباتهم العربية بالحرف العبري. فسعديا الفيومي Saadya Gaon وهو من بين كبار الأحبار الذين كتبوا بالعربية، قد عبّر، بعفوية، عن التوراة بالشريعة، وعن الإنجيل العبري بالقرآن، وعن التوجه إلى بيت المقدس عند الصلاة بالقبلة، وعمن يقود المصلين (حزّان بالعبرية azzan?) بالإمام[١]. وكما يبين ذلك أندرو ربين بصدد فصل لسعديا الفيومي من فصل لترجمته العربية للكتاب اليهودي المقدس، فإن الفيومي يستعمل اللغة المنقول إليها بطريقة تظهر نزعة إلى الاندماج في محيط الثقافة العربية الإسلامية[٢].

(١) Siddur R. Saadja Gaon, ed. I. Davidson et al. (Jerusalem, 1970)، شريعة: 2، السطر الأول، بينما يستعمل في الصفحة الأولى السطر السادس توريه بيمنا يستعمل في أماكن أخرى (13 السطر 9) كلمة توراة، مستعملاً المصطلح القرآني العربي (الذي ربما استعمل في السياق اليهودي ما قبل الإسلام أيضاً)؛ قبلة: 20، السطر 11-10؛ إمام 41: السطر 10، 15 وتكرر في مواضع أخرى كذلك، انظر:
Yehuda Ratzaby, ed., Otzar ha-lashon ha-'aravit he-tafsir R. Saadya Gaon [A Dictionary of Judaeo-Arabic in R. Saadya's Tafsir] (Ramat-Gan, 1985).

(٢) Andrew Rippin, "Sa'adya Gaon and Genesis 22: Aspects of Jewish-Muslim Interaction and Polemic," in Studies in Islamic and Judaic Traditions, ed. William M. Brinner and Stephen D. Ricks (Atlanta, Georgia, 1986), 36-38, 42.

إن تبادل الاستفسارات والأجوبة وفقاً للفقه اليهودي قد وظّف مصطلحات عربية مشابهة لتلك التي توجد في الفتاوى الإسلامية. ويفتتح السؤال بعبارة «ما يُفتينا» (بم تُجيبنا...) مستعملاً صيغة فعلية من الاسم فتوى؛ ويتضمن الجواب صيغاً اصطلاحية تميز الفتاوى الإسلامية (حتى في الترجمة العبرية - وهذه علامة واضحة على التشابه)[1]. ويقر جوايتاين معتمداً على أدلة من الجنيزة أن اليهود قد قبلوا بمؤسسة الإفتاء مستقلة عن مؤسسة القاضي (الديّان) مع التفريق بين وظيفة المفتي والقاضي في الإسلام[2]. يمكن أن نتصور أن التشابه الكبير بين القانون الإسلامي والقانون اليهودي، وأن الطريقة التي مورس بها كل نظام قانوني في الواقع وأن الاشتراك في عالم اللغة المستعملة في كل المجالات الدينية والاجتماعية - قد قوّى إمكانية تقارب إنساني طيب عندما استفاد اليهود من الفرص الكامنة في حالتهم الهامشية لمشاركة المسلمين المنخرطين في الفئة المهنية المشابهة.

لقد وظفتُ اعتبارات تتعلق بالتراتبية والهامشية في موضوعنا للتوصل إلى تناول نظري جديد يسعى إلى إدراك منزلة اليهود في النظام الاجتماعي في المجتمعين اللذين عاشوا فيهما في القرون الوسطى. تلخيصاً وتقييماً للنقاش السالف، يمكن أن نقول ما يلي. لقد كان لليهود، داخل التراتبية «الطبيعية» للأنظمة الاجتماعية في الإسلام والعالم

(١) I. Goldziher, "Uber eine Formel in der jüdischen Responsenliteratur und in den muhammadanischen Fetwas," Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 53 (1899), 645-652.
وتبين تحقيق ج. بلاو J. Blau لفتاوى ابن ميمون (3 أجزاء، القدس، 1957-1961) هذه الظاهرة بجلاء.

(٢) Goitein, A Mediterranean Society, vol. 2, 325-326.

المسيحي، منزلة معترف بها وإن كانت منزلة دنيا. لم يكن الاندماج العادل ممكناً ولكن لا الفئة الحاكمة ولا اليهود التابعون لها أرادوا ذلك. فبينما رأى فيها الأولون تناقضاً مع «النظام الحق» رأى فيها الأخيرون تهديداً للتكافل الجماعي الديني. وعلى الرغم من ذلك، فإن المنزلة الهامشية بالتظافر مع التراتبية قد وفرت فرصاً عديدةً للاندماج الإيجابي. فيما احتل اليهود كمجموعة مرتبة دنيا معترفاً بها في تراتبية القرون الوسطى، فقد كان للأفراد فرصٌ لتجاوز الحدود.

أما بالنسبة إلى اليهود في العالم المسيحي، فإن الهامشية قد استحالت إلى إقصاء خلال الفترة الطويلة بدءاً من بدايات القرون الوسطى مروراً بأواسطها وخاصةً خلال الحقبة الأخيرة منها. وقد كان اليهود خلالها مجبرين على الإقامة في أحياء خاصة بهم (لكنها لم تكن غيتات ghettos)، ولكن كان من الممكن الاعتداء عليهم مادياً أو أن يُجبروا على ترك اليهودية أو أن يقع اغتيالهم جماعات ووحداناً أو أن يتعرضوا للطرد كذلك. أما المجتمع الإسلامي فقد سمح لليهود والمسيحيين بالانتفاع بالعيش في حالة هامشية ضمن نظامه الاجتماعي التراتبي، ولكن الحالة الهامشية قد كانت لها ديمومة أكبر. ولم تتحول إلى الإقصاء من خلال الطرد.

العِرقية

أعتقدُ أنه يمكن تسليط مزيد من الضوء على البواعث التي جعلت منزلة اليهود في الإسلام أفضل، بدراسة علاقة اليهود بغيرهم من خلال منظار اجتماعي آخر هو منظار العرقية. فالانسجام الإثني قد كان سمة المجتمع المشرقي في القرون الوسطى أكثر من الغرب القروسطي. فالعرب والفرس والترك والأكراد والبربر واليهود والزرادشتيين وغيرهم

كلّ هؤلاء قد كانوا من مكونات المجتمع مما أضفى عليه نسيجاً بشرياً وثقافياً غنياً. علاوةً على ذلك، فإن مجموعة الذمة قد تمثلت التنوعَ في تراتبيتها الداخلية بوجود ديانتين (وفي بعض الأحيان ثلاث) غير مسلمة تتعايش في منطقة واحدة. ولذلك فإن التمييز والإزدراء الديني من قبل المجموعة المسيطرة قد انتشر في مجال واسع مما جعل انعدام التسامح أقل وقعاً على كل واحدة من هذه المجموعات. فالاختلاف الإثني - وهو مضاد للاقصائية الكامنة في التجانس «الوطني» أيّا كان نوعه - كان العامل الأساسي في ترسيخ اليهود والمسيحيين في العالم العربي وحمايتهم من الإقصاء التام من النظام الاجتماعي.

إنّ المشهد الإثني للنظام الاجتماعي الإسلامي في القرون الوسطى يتأتى من الدّرس الأنثروبولوجي للمجتمعات الإسلامية التقليدية. إذ يصف كرلتون س. كون Carleton S. Coon، وهو من أوائل الأنثربولوجيين الذين كتبوا حول الشرق الأوسط، الطبيعةَ الإثنيةَ لمجتمع الشرق الأوسط متوسلاً بإستعارة «الفسيفساء»[١]. فمعظم الأنثروبولوجيين المعاصرين يعتبرون أو يرون هذا الوصف غير مناسب محتجين بأن النموذج الفسيفسائي يفشل في العناية بالطبيعة الدينامية للعلاقات بين المجموعات، وبأنه يُفرِط في تبسيط الواقع وأنه لا يقدم إلا نظرة مقتضبة حول السيرورة التاريخية التي أفضت إلى تكوّن المجموعة الإثنية[٢]. رغم ذلك، يتفق عدد من الباحثين على أن بعض

---

(١) Carleton S. Coon, Caravan: The Story of the Middle East, rev. ed. (New York, 1958).

(٢) Dale F. Eickelman, The Middle East: An Anthropological Approach (Englewood Cliffs, N.J., 1981), 49-51; Daniel G. Bates and Amal Rassam, Peoples and Cultures of the Middle East (Englewood Cliffs, N.J., 1983), 83-84.

الملاحظات الأساسية في تحليل كون ما زالت ذات نفع في تصور اشتغال العامل الإثني في المجتمع الإسلامي العربي التقليدي.

وإذا ما غضضنا الطرف عن الإحالة غير المناسبة إلى العِرق، أمكننا أن نعرف الكثير عن علاقة المسلمين باليهود أو المسيحيين في القرون الوسطى من خلال وصف كون:

> في ثقافة الشرق الأوسط القديمة...لم تكن الغاية القصوى تتمثل في تأكيد تماثل مواطني بلد ما ككل، وإنما في تأكيد تماثلِ داخلَ كل قطاع خاص، وتأكيد الاختلاف الممكن الأكبر بين القطاعات. ويشعر أفراد كل وحدة إثنية بالحاجة إلى التعريف بأنفسهم بواسطة مجموعة الرموز. وإن اتصفوا بسبب تاريخهم بخصائص عرقية ما، فإنهم سيؤكدونها بواسطة حلاقة معينة للشعر أو ما شابه ذلك؛ وفي كل الحالات سيرتدون زياً مميزاً ويتعاملون على نحو مختلف. ويمكنك، حال المشي في الأسواق، أن تميز دون مشقة كل من تراه إذا ما تعلمت هذه المجموعة من الرموز. فهؤلاء الناس يريدون أن يتميزوا. فإذا ما عرفت من هم، فستعرف ما يمكن توقعُه منهم وكيف تتصرف معهم وستجري العلاقات الإنسانية بيسر في مكان مزدحم...هذه المبالغة في الوسائل الرمزية تهيئ بدرجة كبرى التفاعل التجاري والاجتماعي في مجتمع مجزأ الفئات. وهي تحمي الناس من الأسئلة المحرجة ومن «انقطاع العلاقات» ومن الغضب ومن العنف. إنها جزء أساسي من الآلية التي تقود العمل الفسيفسائي[1].

أما عمل فريدريك بارت Fredrick Barth حول الإثنية، فيضيف فرقاً

---

(١) Carleton S. Coon, Caravan: The Story of the Middle East, 153, 167.

مهماً يفسر دور الإثنية في تعديل الكره الموجود في علاقة المجموعات بعضها ببعض في الشرق الأوسط:

> إن التمييزات الإثنية لا تعتمد على غياب الحركية والاتصال والمعلومات، ولكنها تستلزم سيرورة اجتماعية تتضمن الإقصاء والإدماج، حيث تستمر فئات متميزة رغم التغير في المشاركة والعضوية في سيرورة تاريخ حياة الفرد. ثانياً، يجد المرء أن علاقات اجتماعية مهمة تتصف بالاستقرار والدوام قد احتُفِظ بها عبر تلك الحدود وأنها عادةً ما تتركز أساساً على ثنائية عرقية.

ويواصل بارت:

> إن ديمومة اتصال المجموعات الإثنية بعضها ببعض لا تستلزم فقط معايير وعلامات على تعيين الهوية، وإنما تستلزم أيضاً تفاعلاً مؤسساً يحتفظ بديمومة الفروق الثقافية... فاستمرار العلاقات بين الإثنيات يتطلب تفاعلاً مؤسساً كهذا: مجموعة من المتطلبات التي تحكم حالة تواصل ما وتسمح بتمييز في بعض المجالات أو القطاعات من النشاطات وكذلك مجموعة من النواهي تمنع التفاعل بين الإثنيات في مجالات أخرى، وبذلك فهي تمنع أجزاء من الثقافات من التصادم والتغير... وحيثما كانت هذه الهويات الاجتماعية منتظمة وموزعة حسب هذه المبادئ، أمكن عندئذ وجود نزعة إلى تنميط التفاعل وتعيين قنواته وتظهر عندئذ الحدود التي تنتج التمايز الإثني داخل نظام اجتماعي أكبر وأشمل وتحافظ عليه[1].

---

(١) Frederik Barth, ed., Introduction to Ethnic Groups and Boundaries (Bergen-Oslo and London, 1969), 10.

فعبارة بارت تناسب تماماً الوضع في الشرق الأوسط خلال القرون الوسطى. فقد انتمى الناس في النظام الاجتماعي الإسلامي إلى مجموعات تتميز بسمات إثنية يمكن ملاحظتها. لقد عاشت جنباً إلى جنب. فبالنسبة للمسلمين من أصول إثنية مختلفة، فإن الانتماء إلى الأمة الإسلامية قد أثرى الإثنية. فخلق الحدود التي قوت الإثنية ونظمت العلاقات بغيرها من المجموعات هدفَ النظام الاجتماعي أو آليته التي حافظت عليه. وقد شمل هذا نظام الذمة. فقد التزم اليهود، نظراً إلى خصوصيتهم الدينية والإثنية، بمعايير أساسية للنظام الاجتماعي: فقد عرفوا أنفسهم إزاء الآخرين تماماً كما عرف الآخرون أنفسهم إزاء اليهود وغيرهم من المجموعات المتغايرة.

لقد بيّن يودوفيتش Udovitch وفلانسي Valensi ثقافةَ التمايز في المجتمع الإسلامي التقليدي من خلال بحث ميداني انكبّ على دراسة آثار حية للتعايش الإثني بين اليهود والعرب. فقد كتبا «إنّ مفارقة طائفة كانت في نفس الوقت يهودية تماماً وبعمق وراسخةً ثقافياً في بيئتها الإسلامية شمال إفريقيا، لتَعِدُ بإفادتنا بشيء عن اليهود والمسلمين وعلاقتهما في الحاضر والماضي»[١].

فمن خلال العلامات الخارجية مثل الزّي المميز واللهجة العربية واختيار الأسماء والابتكار في تصميم المساكن والالتزام بالرزنامة اليهودية، على سبيل المثال، ضمن يهود جزيرة جربة تميزهم عن المسلمين. وهذا بدوره قد دعم هويتهم الإثنية والدينية، كما ضمن

---

(١) A. L. Udovitch and Lucette Valensi, The Last Arab Jews: The Communities of Jerba, Tunisia (Chur, Switzerland, 1984), 3.

وضعهم كطائفة موازية ومتفاعلة مع المجموعة المسيطرة. وقد عمّ التمييز الاجتماعي ليطال السوق حيث تفاعل اليهود أكثر ما تفاعلوا مع المسلمين. «رغم عدم غياب أو امّحاء الحدود الإثنية والدينية التي تفصل بين اليهود والمسلمين في السوق، ففي هذا المكان تكون المميزات أكثر مرونة وقابلية للاختراق» مثلما كتب يودوفيتش وفلانسي[1]. أما بالنسبة للمعاملات الاقتصادية بين اليهود والمسلمين، فقد كان يُنتظر حجم معين من الثقة والألفة بالإضافة إلى احترام متبادل «للقانون» - وهو «القانون الديني» أي الخصائص التي دعمت ثقة المسلمين في مصداقية اليهود في الأمور الاقتصادية. ويذهب يودفيتش وفالنسي إلى أنّ هذه الصورة لـ«اليهودي الأمين» المضمنة في العبارة العربية حق اليهود (أي العدل والقانون وأمانة اليهود) قد طبعت الإطار العام للتفاعل بين اليهود والمسلمين: «إنها تعبر عن رؤية لاندماج عضوي في نظام حيوي تصبح فيه حقيقة يهوديتهم عنصراً مهماً حتّى في سعيهم العادي وراء لقمة العيش، وعلى أساسه تقوم علاقاتهم مع المسلمين»[2].

أما كليفورد جيرتز فيثبت في دراسته للحياة الاقتصادية في مدينة صفرو بالمغرب أحد أهم المعطيات الأساسية أو «الأفكار المميزة للنمط الفسيفسائي» للتنظيم الاجتماعي في مجتمع الشرق الأوسط، وهو «أن المجموعات غير الإسلامية ليست خارج المجتمع الإسلامي ولكنها ممنوحة، حسب نصوصها الدينية، موضعاً داخله». ففي موضوع تنوع،

(1) Ibid., 101.

(2) Ibid., 118.

«لا يعالج مجتمع الشرق الأوسط التنوع الإثني بتحويله إلى طبقات أو عزلها في شكل قبائل أو بصبغها بمفهوم للجنسية... بل تعالج التنوع... بتمييز السياق بدقة متناهية (النكاح والأطعمة والعبادة والتربية)، يتميز داخَله الناس بفروقهم. أما في مجال (العمل والصداقة والسياسة والتجارة)، فإن الناس مهما حرصوا على اختلافهم ووضعهم المعين فإنّ الفروقات تجمعهم»[١].

ويضيف مُولِياً مدينةَ سفرو اهتماماً خاصاً: «لقد كان اليهود سفرويين مثلهم مثل غيرهم ولم...يكونوا متميزين كطائفة منبوذة، تتميز بالاستقلال والخصوصية. فكانوا مغاربة ويهوداً وارثين لتقليد ثنائي غير قابل للتقسيم وغير هامشي بتاتاً»[٢].

بالتضافر مع نموذج التراتبية والهامشية، فإنّ هذه المباحث الأنثروبولوجية يمكن تطبيقها على المجتمع الإسلامي في القرون الوسطى. فهي تفسر، جزئياً، ما يبدو أنه علاقة متسامحة بين المسلمين وغيرهم. ويتضح هذا عندما نعود مرة أخرى إلى الغرب المسيحي اللاتيني لنقارن ونقابل.

ففي القرون الوسطى المبكرة في أوروبا، كانت الإثنية عاملاً مهماً، إذا ما قورنت بفترة متأخرة، كانت فترة للقبول الأساسي باليهود. فقد صَبَغ الفترةَ البربرية تنوعٌ إثني معتبر. فتعايش القوطيون الغربيون واللمبارد والفرنجة والبرجنديون وغيرهم من القبائل الجرمانية كل يعترف بالتنوع الإثني والقانون العرفي المميز، وفي الوقت نفسه معترفين بالتميز الإثني والطبيعة القانونية المميزة للشعب الروماني الأصلي. وكما هو الشأن في

(١) Geertz, "Suq: The Bazaar Economy in Sefrou", 141.

(٢) Geertz, "Suq: The Bazaar Economy in Sefrou", 164.

الإسلام، فإن مثل هذا التنوع الإثني بالتضافر مع وجود أماكن شاسعة يقطنها وثنيون لم يدخلوا بعد في المسيحية في البلاد السلافية من أوروبا الوسطى والشرقية قد خلق بيئة كان يمكن فيها أن «يُتسامح» مع اليهود رغم عدم التماثل الديني والاختلافات الثقافية والدينية. وهنا مرة أخرى كانت الإثنية جزءاً أساسياً من النظام الاجتماعي[١].

وبحلول القرن الحادي عشر تراجع التنوع الإثني كعامل مميز في العلاقات المسيحية اليهودية. ومع نهاية فترة تنصير الوثنيين الساكنين في أوروبا الوسطى والغربية ومع الانتشار المصاحب لفكرة نظام اجتماعي كاثوليكي يتميز بالوحدة والشمول، فإن اليهود الذين نظر إليهم كغرباء من جهة الدين، قد أصبحوا علاوةً على ذلك «أجانب». ولما ترك التنوع الاثني للفترة البربرية مكانه (وبالأخص في انجلترا أكثر منه في فرنسا)، ليحل محله نوع من المجتمع الأكثر تجانساً تجمع المسيحية بين أفراده، فإن الدّافع الإقصائي الكامن في النظرية الدينية المسيحية قد انبعث من جديد حاملاً اليهود أكثر فأكثر نحو الإقصاء. وفي حالات عديدة، بدا الإقصاء مرحلة في طريق نحو القضاء على اليهودية من خلال تنصير اليهود أو طردهم. ولكن هذا لم يحدث في الإسلام.

---

(١) يرى لانجمور الأمر مختلفاً، مركزاً على دَور الدين يقول: «يبدو أن التدين التوحيدي الجرماني قد حفظ بعض آثار التسامح الوثني والذي أعطى لكل قوم حقهم في إله خاص وطقس خاص». (Toward a Definition of Antisemitism, 78) 1 Louis Dumont, Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications, complete revised English edition, trans. Mark Sainsbury, Louis Dumont, and Basia Galiati (Chicago and London, 1980). The French original appeared in 1966. حول تضارب وجهات النظر بصدد هذا الكتاب، انظر "Dumont's "Preface to the Complete English Edition.

تنتمي مفاهيم التراتبية والهامشية والإثنية إلى مجال النظرية الاجتماعية. وهي تفسر رغم ذلك بعض الفروق الأساسية في علاقة اليهود بغيرهم في العالم المسيحي والإسلام. ولكن أين لنا أن نلمس علاقات اليهود بغيرهم في تفاعل عملي (باستثناء السوق)؟ سأحاول في الفصلين التاليين أن أجلّي ذلك بطريقة مبدئية متناولاً الحياة والاختلاط البشري في المدن القروسطية.

الفصل السّابع

اليهودي المدينيُّ Townsman

سكن بعض اليهود القرى الريفيةَ حيث تعاطوا النشاطات الفلاحية في البلاد الإسلامية والمسيحية على السواء. إلاّ أنّ الأغلبية منهم قد سكنت المدن. فمقارنة وضع اليهودي كساكن للمدينة في البلاد المسيحية بوضعه المماثل في بلاد الإسلام تلقي بعض الضوء على السّبب الذي جعل العلاقات الإسلامية اليهودية تتميز بعداء واضطهاد أقلّ مما شاب علاقة اليهود بالمسيحيين.

في العالم المسيحي

لم يعد الباحثون يعتقدون بأنّ غزوات البربر قد قوّضت الحياة الحضرية للإمبراطورية الرومانية. ورغم أن بداية الانحدار وقعت في الفترة المتأخرة من الإمبراطورية، فإنّ المدن استمرت في الوجود بشكل خافت. وقد كان إرث التمدن الروماني عنصراً مؤسساً للنمو الحضري خلال القرون الوسطى.

و عموماً، فإنّ الحياة كانت قد طغى عليها طابع ريفي زراعي. وبحلول القرون الوسطى المبكرة، «فإن المراكز الرومانية السابقة كانت قد تحولت إلى جزر في عالم أصبح في أغلبه ريفياً.» فرغم أنّ «المدينة

كمركز للإقامة قد بقيت على قيد الحياة زمن الهجرات القبلية في بعض مواقع مهمة على ضفاف نهر الراين مثل هضاب موز Meuse وموزلا Moselle، فإن طريقة التمدن المميزة لم تقدر على أن تتواصل. «فالمراكز التجارية (المسماة وكز wiks) التي ظهرت لمدة قرنين خلال الفترتين الميروفنجية والكارولنجية «قد شملت حيّزاً مغايراً enclaves في العالم الكرولنجي فلم تنتم إليه بشكل عضوي»[(١)].

كان يمكن إيجاد تجار المسافات البعيدة المشارقة (من يهود وسوريين؛ وفي مرحلة متأخرة اليهود وحدهم) يعيشون في المستوطنات التي كانت أقل مساحةً وسكاناً، وكذلك قليلة الشأن في أمور الثقافة والسياسة. فقد كان التجار فئة غريبة في محيط اجتماعي يُعتبر هو نفسه غريباً من قبل أغلب المجتمع.

لم تنشأ المراكز التجارية الحضرية (أو لم تنبعث من جذور قديمة) إلاّ مع بداية النهضة التجارية في القرن العاشر ومع الثورة التجارية في القرن الحادي عشر. وكان أغلب السّكان المسيحيين في هذه المراكز تجاراً اعتادوا حرية كبيرة كانت أساسية لممارسة مهنتهم. وقد كانوا متسلحين أيضاً بمجموعة من الأعراف - «قانون التجار». ولذلك فقد توسل التجار في مناطق عديدة إلى الملوك والأسياد الإقطاعيين من أجل امتيازات مَدَنية تربو على ما مُنح لأغلبية المجتمع. وبعد ذلك فقد طالب مواطنون منظّمون بصياغة الحكم الذاتي في شكل لوائح قانونية. وقد رفضت سلطات مركزية كثيرة - سواء ملكية كانت أو ارستقراطية أو

---

(١) Edith Ennen, The Medieval Town, trans. Natalie Fryde (Amsterdam, 1979), 33, 45.

كنسية - تطور المدن لتصبح «تعاونيات» مستقلة وكيانات شرعية لها قوانينها وأعرافها الخاصة ونظام قضائي منفصل عن قضاء السّيد[١]. وقد أحرز الكفاح من أجل التحرر من سيّد المدينة بعض النجاح مع بداية القرن الثاني عشر، وهي عملية عقّدت النظام الاقطاعي الساري[٢]. ففي انجلترا يمكن أن يكون نمط نشأة المدينة ونموها في العصور الوسطى المبكرة قد اختلف نوعاً ما عما كان عليه الحال في القارة الأوروبية[٣]. فلم يكن ثمة يهود في انجلترا قبل الغزو النورمندي في سنة ١٠٦٦. كان سير التطور (نحو حجم ما من الاستقلال التعاوني الرسمي والحكم الذاتي) حتى ذلك الحين، قد ماثل تطورات اجتماعية في أوروبا الشمالية - هو ما أثار إحباط المجتمع ككل وكان ذلك عادةً على مضض من المجتمع ككل وضد النزعة نحو سلطة إقطاعية مركزية مثلتها الملكية في انجلترا.

لقد كان التجديد وصمة عار ألحقت بالمدينة. فالمدن «كانت أمراً حادثاً بالمعنى القدحي الذي ألحق بهذا النعت في القرون الوسطى» و مركز ما كان يزدريه الأسياد الإقطاعيون: نشاط اقتصادي معيب»[٤]. فكما لاحظ إنين Ennen، فإن المدن في شمال أوروبا لم تستجب للنظام

---

(١) يعطي مقال: "Urbanism, Western European," DMA, vol. 12, 311-320 (Kathryn L. Reyerson)، ملخصاً دقيقاً وحديثاً عن التاريخ المدني Urban History للمنطقة التي نعتني بدراستها في هذا الكتاب.

(٢) وقد تم تبيان ذلك، فيما يتعلق بألمانيا، من قبل Fritz Rärig Ãõ The Medieval Town (Berkeley and Los Angeles, 1967), 22-29, 48ff.

(٣) Susan Reynolds, An Introduction to the History of English Medieval Towns (Oxford, 1977). On "The Growth of Independence," see pp. 91-117.

(٤) Le Goff, Medieval Civilization 400-1500, 293, 295.

الاجتماعي القديم للمجتمع القروسطي المنبني على علاقات زراعية بين النبيل والفلاح. فالاستقلال الحضري الذي انتظم في شكل لوائح تشريعية في المدن، قد صنّف المدينة خارج القانون الإقطاعي. فمجموعات التجار المتحالفين الذين تحكموا في الشؤون المدنية في أوروبا بداية من القرن الثاني عشر، والذين طالبوا بحقوق من الأسياد الملكيين أو الأسقفيين، قد مثّلوا قوة ثورية[١].

لعل حضور اليهود المستوطنين في المدن الجديدة المشبوهة في أوروبا قد أضيف إلى الخلفية الدينية والاقتصادية لمعاداة اليهود. علاوةً على ذلك، فقد كان اليهودي شيئاً غير مألوف داخل النسيج الحضري نفسه. ففي الوقت الذي صارع فيه غيرهم من سكان المدن من أجل الحصول على التحرر من سيد المدينة، واصل اليهود الحصول على لوائح تشريعية من أسيادهم، وفي بعض الأحيان استمر إقصاؤهم عن التشريعات البلدية[٢]. لقد عمّق الارتباط المباشر بالملك أو ببارون أو بدوقٍ أو ببعض السلطات الأخرى، صورة اليهودي كغريب. إضافة إلى ذلك، فقد تضمنت لوائحهم تنازلات حول الحكم الذاتي عمقت الفروق بين البرجوازية المسيحية المدنية واليهود شبه المستقلين بينهم. إنّه لمن الصحيح، مثلما يعتقد البعض، أن اليهود في بعض المدن قد حصلوا على حقوق تتساوى تقريباً بتلك التي كانت للمواطنين المسيحيين. مثلما رأينا، فإن اليهود حتى في الأماكن التي يظهر أنهم قد عاشوا تجربة «مواطنة» اصطلاحية فيها، فقد تم إقصاؤهم وخضعوا

(١) Edith Ennen, The Medieval Town, trans. Natalie Fryde (Amsterdam, 1979), 111, 113.

(٢) Baron, Social and Religious History of the Jews, vol. 11, 206.

لضرائب خاصة - وهي معيقات انتقصت من شرفهم في مجتمع غلت فيه قيمة الشرف.

يضاف إلى ذلك أنّ عدم انسجام آخر قد أفضى إلى إقصاء اليهود من النظام الاجتماعي السائد. فهم لم يكن باستطاعتهم الاشتراك في ذلك الطقس الأساسي لتكوّنِ الذات المدنية، ذلك القَسَم الذي يقطعه المواطنون المسيحيون واعدين بالطاعة للسلطات البلدية والالتزام بالواجبات المتعلقة بالسلام المدني(١). وبنفس الطريقة، فإن حرمان اليهودي من المشاركة في مراسم الولاء قد أفقده منزلة ثابتة سواء في النظام الإقطاعي أو في المجموعة المدنية(٢).

وبوجه عام، فقد عاش اليهود في المدن الأوروبية منفصلين عن المسيحيين، عادةً في شارع أو قطاع يطلق عليه «طريق اليهود» أو «حارتهم» Jewry/Judengasse/rue des Juifs. فقد اختاروا العيش بهذه الطريقة نظراً لمناسبتها وللشعور الأمني الكبير الذي توفره. وقد بدأ مبدأ الفصل بين السكان يتسرب إلى العلاقات المسيحية اليهودية عندما شرّعت الكنيسة، رغبة منها في منع التواصل بين اليهود والمسيحيين خاصةً بعد القرن الثالث عشر، تحديدات تبّين الأمكنة يسمح لليهود بالإقامة(٣). ازداد ذلك خاصةً خلال القرون الوسطى المتأخرة عندما

(١) Kisch, The Jew of Medieval Germany, 345; Baron, Social and Religious History of the Jews, vol. 11, 14ff; Henri Pirenne, Medieval Cities: Their Origins and the Revival of Trade, trans. Frank D. Halsey (Garden City, N.Y., 1956), 143.

(٢) Le Goff, Medieval Civilization 400-1500, 318.

(٣) Dahan, Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge, 176-178. Simonsohn, *The Apostolic See and the Jews*: History, 139-141.

تنامى الخوف الشعبي والعداء لليهود وانتشرت الآراء النمطية الشعبية المعادية للسامية، فصارت الحارة اليهودية مكاناً غامضاً ومخيفاً وهدفاً للغوغاء من المسيحيين المذعورين. وكعلامة على تغريب اليهود عن المواطنين المسيحيين، فقد سعت بعض المدن في القرون الوسطى العليا والمتأخرة للحصول من أسيادها على امتياز بعدم التسامح مع اليهود، وقد تم لهم ذلك. باختصار، فإنّ أهل المدن من المسيحيين قد أبيح لهم أن يطردوا اليهود أو يقصوهم.

هل كانت الجماعات اليهودية نفسها - بلوائحها التشريعية ورؤسائها وأعمالها الخيرية وقوانين المحاكم الربانية - تعاونيات، أي، هل كانت نوعاً من المدن داخل المدن؟ فإن كانوا كذلك، فكيف أثّر ذلك في منزلتهم؟ لقد عبر بارون عن هذا الرأي (وهو جزء من منافحته ضد الفهم البكائي للتاريخ اليهودي) القائل بأن الجماعة اليهودية «كانت معترفاً بها قانونياً ككيان تعاوني منفصل، وقد حُقَّ لها ليس فحسب أن تنظم أنشطتها الدينية البحتة، بل أيضاً أن تعالج كثيراً من القضايا السياسية والمدنية تحقيقاً لاحتياجاتها وتقاليدها»[1]. ويعتقد بارون، أن هذا الوضع قد وازن بعضاً من تعديات المسيحيين على اليهود. في الوقت نفسه يلاحظ بارون أنّ الوضع الخاص لليهود - إذ كانوا واقعين في تعقيد معيق جرّاء تطبيق قوانين مختلفة اتصفت بالتداخل أحياناً وبالاعتباطية والأنانية أحيانا أخرى - مستنبط من «التطبيع» القاضي بإمكانية منحهم منزلة تعاونية:

---

(١) Baron, vol. 11, 21.

مثل المجموعات التعاونية corporate groups الأخرى، فقد عاشت مجموعة اليهود على أساس امتيازات خاصة نظمت حقوقها الخاصة وواجباتها، تاركة أثراً في التقاليد المحلية. وكان من المعتاد أن تتمتع الجماعة اليهودية بحق كامل في الحكم الذاتي أكثر من غيرها من المجموعات التعاونية. في الوقت نفسه كانت حقوقها عادة غامضة أو مُهملة قصداً بينما كانت واجباتها قد ازدادت اعتباطاً لترضي رغبات الحكام...باختصار، فإن الجماعة اليهودية في القرون الوسطى المتأخرة قد بدت في نفس الآن كواحدة من بين كثير من الجماعات التعاونية داخل النظام التعاوني الأوروبي وكذلك كمجموعة فريدة من نوعها وضعت بطرق مختلفة خارج الإطار العام للمجتمع[1].

يقرّر كينث ستو Kenneth Stow أنّ الطائفة اليهودية في العصور الوسطى لم تمثل مجموعة تعاونية. فهي على حدّ تعبيره لم تكن مندمجة في البنية السّائدة للمجتمع التعاوني القروسطي بمعنى الحصول على الحرّية والاستقلال عن التبعية للخارج والحكم الذاتي والأمن[2]. رغم ذلك فإنّ بارون لا يدّعي ادعاء مثل هذا، ولا كيش الذي تُعتبر صياغته للأمر أقرب للصحة. إذ يؤكد كيش أنه «من حيث تطورها، لا يمثل الكيان التعاوني لليهود ظاهرة مماثلة لنقابات الحرفيين أو غيرها من المجموعات التعاونية في القرون الوسطى. على العكس من ذلك، فإنّ

(1) Ibid., 76

(2) Kenneth Stow, "The Jewish Community in the Middle Ages was not a Corporation" (Hebrew), in Kehuna u-melukha (Jerusalem, 1987), 146-148.

وضعهم السياسي والقانوني قد تولد من مجموعة الحقوق الأساسية والامتيازات والواجبات التي منحها إياهم أو فرضها عليهم أصحاب النفوذ السياسي»(١).

لم تبلغ الهوية التعاونية لليهود درجة من الامتيازات تمكنهم من الحق الجماعي في الرّد على المعتدين(٢). ففي أحيان عديدة، أثّرت الهوية الجماعية عكسياً: عادةً ما شجع المظهر التعاوني الخارجي السّلطات المسيحية الحاكمة على تحميل المجموعة اليهودية مسؤولية جماعية وحتى تعريضها للعقوبة الجماعية بسبب فعل حقيقي أو متخيل لأحد أفرادها(٣). وأكثر من ذلك شيوعاً أنّ الوضع التعاوني اليهودي قد مكّن الحكّام من جمع مبالغ مالية ضخمة من المواطنين اليهود، تلك الأموال التي أُخذت من الجماعة ككل(٤). وأخيراً، فإنّ الشكل التعاوني قد تماشى ورغبةَ الكنيسة الكاثولكية في تمييز اليهود ومن ثمة فقد عمّق وضعهم الدوني.

---

(١) Kisch, The Jews in Medieval Germany, 348-349.

(٢) Pakter, Medieval Canon Law and the Jews, 20-23.

(٣) في ما يتعلق بالعناية بالمسؤولية الجماعية في العالم المسيحي القروسطي، انظر Le Goff, Medieval Civilization 400-1500, 174. ومن بين الأمثلة في انجلترا ما نقرأه أنه في زمن هنري الأول Henry I، «أن يهود لندن يتحملون 2000£ دية الرجل الذي قد قتلوه». انظر ;Carl Stephenson and Frederick George Marcham, eds., Sources of English Constitutional History, vol. 1 (New York, 1972), 54.

أشكر وليم جوردن William Jordan على إرشادي لهذا المرجع.

(٤) انظر أشكال الضرائب التي فرضت على المجتمع اليهودي بشكل عام في: Pakter, Medieval Canon Law and the Jews, 22..

يهود جنوبي فرنسا

لابدّ من قول بعض الكلمات في شأن أوروبا الجنوبية، وبالأخص منطقة جنوب فرنسا (لانجيدوك وبروفنس). فهناك عاش اليهود في بيئة حضرية أفضل مما كانوا عليه في الشمال. ويستدعي هذا التقابل ملاحظات تمهيدية في شأن العالم الإسلامي الذي سنُنَوه به في القسم التالي.

لم تختف المجتمعات الحضرية من فضاء البحر المتوسط الخاضع للإمبراطورية الرومانية. فعلى العكس من نظرائهم في أوروبا الشمالية، فإنّ نبلاء أوروبا الجنوبية لم ينقطعوا عن حياة المدينة[1]. فتواصل الحياة الحضرية وغياب حواجز اجتماعية قوية بين المدينة والريف ووجود أرستقراطية تستجيب لأعراف المدينة يبدو أنها قد تضافرت مع انفتاح أكبر إزاء اليهود في الجنوب. فهناك ناسب التحضر النظام الاجتماعي بشكل عضوي. أما في الشمال حيث اعتبرت المدينة انقطاعاً عن نمط الحياة الاجتماعي وتنظيمه، فإن اليهودي الحضري المثالي كان قد بدا مهدداً في كلّ شيء.

وبما أنّ المجتمع الحضري في الإمبراطورية الرومانية في البحر المتوسط لم يعان من الصدع الأساسي في التواصل الذي عرفه الشمال، فإنّ اليهود المترسخين في الجنوب منذ بداية الإمبراطورية الرومانية قد شكّلوا جزءاً أكثر عضوية في المجال الحضري. لقد كان التمييز في

---

(1) يتناول رينولدز Reynolds في كتابه: An Introduction to the History of English Medieval Towns, 87، الفرق بين الوضع في جنوب أوروبا حيث «سكن عدد كبير من السكان في المدن رغم عملهم في الريف» خلافاً للوضع في انجلترا حيث كان الفرق بين المدينة والريف أكثر وضوحاً.

أماكن السكنى قليلاً في مدن لانجيدوك في ما بين القرن الثاني عشر وحتى الرّابع عشر. فأدلة تجاور المساكن في تولوز Toulouse تبين أن اليهود قد سكنوا بكثافة في مكان واحد معين، ولم يكن المسيحيون مقصين عنه، وقد كان هذا السائد في مدن أخرى في المنطقة(١). ومثلما بيّن نوال كولهيه Noul Coulet فقد كان لليهود في مدن بروفنسيا مواطنةً حقيقية تضمنت حرياتٍ ومنحاً وامتيازات وأعرافاً مثل تلك التي كانت للمسيحيين(٢). وقد غنمت الجماعات اليهودية في جنوب فرنسا فوائد أكثر كما تعرضت لحوادث ناتجة عن الوضع التعاوني أقل مما تعرضت له الجماعات اليهودية في انجلترا وفرنسا الملكية(٣). فالتنوع الاقتصادي للحياة اليهودية في جنوب فرنسا قد تماشى مع تجذّر اليهود في مدن الجنوب، وبالتالي عملت على تلطيف نزعة العداء لليهودية هناك(٤).

---

(١) Y. Dossat, "Les Juifs à Toulouse: un demi-siècle d'histoire communautaire, "in Juifs et judaïsme de Languedoc xiie siècle-début xive siïcle, ed. Marie-Humbert Vicaire and Bernhard Blumenkranz (Toulouse, 1977), 127-128.

(٢) Coulet, "Les Juifs en ProvenÓe au bas moyen-âge: Les limites d'une marginalite," 203-206.

(٣) Pakter, Medieval Canon Law and the Jews, 20-25
من بين الأسباب التي يقدمها المؤرخون حول «التسامح النسبي الذي منحته المجتمعات الجنوبية لليهود»، يذكرنا وليم جوردن بحقيقة أن «المجتمعات اليهودية التي سكنت منطقة الميدي شكلت جزءاً عضوياً من العواصم والمدن في الجنوب، إذ قد سكن اليهود تلك المناطق منذ الحكم الروماني ولم يكونوا وقتئذ قد فقدوا حقهم في الحماية». انظر:
Jordan, The French Monarchy and the Jews, 110-111.

(٤) Gerard Nahon, "Condition fiscale et économique des juifs," in Juifs et judaïsme de Languedoc xiie siècle-début xive siècle, 63-72, following Saige, Luce, Régné, among others.

كانت المدينة الإسلامية، على غرار أكثر المدن الأوروبية الجنوبية، وعلى العكس من مدنَ شمال أوروبا المسيحية، مكوناً جوهرياً أصلياً من مكونات الحضارة الإسلامية. فبينما نتج وجود المدن في أوروبا اللاتينية (في الشمال) في أغلبه عن سيرورة تحديثية تلت قروناً من بقاء هزيل، فإنّ التمدن الإسلامي قد صاحب الانبعاث الأول للإسلام وانتشاره. فالمدينة الإسلامية المبكرة كانت إمّا ملحقة بمستوطنة سابقة على الإسلام أو إحداثاً جديداً. وكانت هذه تسمى أمصاراً وكانت حاميات عسكرية سرعان ما حولت إلى مدن حقيقية[١].

كانت المدينة الإسلامية مندمجة تماماً في النظام السياسي العام، مختلفة مرة أخرى، عن مثيلتها في أوروبا الشمالية. وهذا يعود إلى أصل النبي نفسه كحضري في مكة وكحاكم في المدينة، المدينة الإسلامية الأولى. فمنذ بدأ الإسلام، وجدت علاقة وطيدة بين الحاكم والمدينة. وقد اختار الخلفاء دوماً مدينة ما عاصمة لهم، وكثيرة هي المدن التي يعود فضل تأسيسها لأوامر ملكية. وقد كانت مدن أخرى مقراً لقادة عسكريين وأعوانهم الذين نابوا عن الخليفة ومارسوا السلطة باسمه.

إنّ التجذر السياسي والتاريخي للمدينة الإسلامية في محيطها - بتقابلها الواضح مع الوضع في الغرب المسيحي الشمالي، حيث عاش متساكنون في توتر مستمر مع الأسياد الاقطاعيين - لذو أهمية خاصة في فهم علاقة اليهود الطيّبة بالمسلمين نسبياً. أنْ تكون يهودياً تسكن

١) لأحدث دراسة حول التمدن الإسلامي انظر في DMA article, "Urbanism, Islamic," vol. 12, 307-311 (A. L. Udovitch).

المدينةَ في العالم الإسلامي، فذلك يعني أن تكون جزءاً من مؤسسة هي في الأساس عنصر أساسي للنظام الاجتماعي، لا أن تكون جزءاً من جسد يعتبر بدعة وتقويضاً لنفوذ السلطة التقليدية.

بالإضافة إلى ذلك (وعلى النقيض من المدينة الأوروبية الشمالية)، فإنّ طبوغرافية السكنى في المدينة الإسلامية منحت لليهودي شعوراً بالاندماج والحالة الطبيعية. وبطبيعة الحال، فإنّ نمط السكنى في المدينة الإسلامية ميّز الجماعات الدينية والإثنية. وكان هذا قد بدأ مع المدن الحاميات الجديدة حيث عاشت القبائل والجيوش العربية في أحياء منفصلة. وفي نهاية الأمر، فإن تقسيم المدينة الإسلامية أحياء قد أصبح أكثر تعقيداً. إذ يصف أحد مؤرخي التمدن الإسلامي هذا الأمر كما يلي:

> لقد احتوت المدن الإسلامية، عموماً، على أحياء متجانسة اجتماعياً. ومثل هذه الأحياء قد وجدت في مدن تأسست بسبب تضافر القرويين أو استيطان قبائل مختلفة أو بإنشاء مقاطعات إثنية أو حكومية جديدة. وقد وجدت كذلك في مدن العالم الإسلامي أحياء قامت على أساس أتباع لزعماء سياسيين أو دينيين أو فرق دينية أو أقليات إثنية مسلمة وغير مسلمة وكذلك على أساس حِرَف متخصصة[١].

فلم يكن من المستغرب عندئذ أن تحوي مدينة ما في العالم العربي الوسيط شارعاً أو حياً مستقلاً يختص اليهود بسكناه. ففي ذلك العالم،

---

(١) Ira M. Lapidus, "Muslim Cities and Islamic Societies," in Middle Eastern Cities: A Symposium on Ancient, Islamic, and Contemporary Middle Eastern Urbanism, ed. Ira M. Lapidus (Berkeley and Los Angeles, 1969), 51.

كان التمييز السكني للمجموعات الإثنية والدينية أمراً طبيعياً - اختيارياً وشاملاً لكل المجتمع. لذلك لم تلحق الأذية بالأحياء التي يقطنها اليهود[1]. وهذا يباين المدينة المسيحية في الشمال. فهناك وقع فصل اليهود في شوارع منفصلة أو «حارات» بناءً على اعتبارات دينية واجتماعية قد عُبّر عنها بحدة متجددة خلال القرن الثالث عشر بغرس سوء الظن والرّهبة في المخيال الشعبي.

توفر وثائق الجنيزة مؤشراً أكثر دلالةً على الاندماج اليهودي في المجتمع الإسلامي. ففي أغلب المدن الإسلامية المتوسطية المذكورة في الجنيزة، نادراً ما يرد ذكر أحياء يهودية بمعنى أنها تقتصر على اليهود وحدهم. بل على العكس من ذلك، فقد كشف جوايتاين أن اليهود قد عاشوا في مدنهم في شكل تكتلات سكنية غير متصلة بغيرها من الجماعات، حتى أنه كثيراً ما وجدت أحياء معظم سكانها من اليهود ولكن صعب وجود ما اقتصر منها على اليهود وحدهم[2]. فعادةً ما سكن المسيحيون والمسلمون منازل في المحيط نفسه الذي يسكنه اليهود، كما اشترك اليهود والمسلمون والمسيحيون أحياناً في بعض

---

١) يكتب سالو بارون: «لا شك أنه كان ثمة فرق بين الفصل الإرادي أو العفوي الذي ميز جميع المناطق التي سكنتها جماعات إثنية ودينية مختلفة في الشرق الأدنى القديم والقروسطي، ثمة فرق بين هذا الفصل وحي يهودي يقع ما بين مجتمع يتسم بتجانس شبه كامل في بلاد غربية... ليس من شك بأن حياً يهودياً في الإسكندرية أو سرديس القديمتين، أو في القاهرة أو قرطبة الوسيطتين، لم يحمل أي دلالة من دلالات المواطنة من الدرجة الثانية». انظر: Baron, Social and Religious History of the Jews, vol. 11, 88، وكذلك: Goitein, Jews and Arabs, 74، حيث يقول: «لم يكن في واقع شيوع أحياء خاصة لليهود أو للمسيحيين في العالم العربي المسلم أي دلالة إذلالية».

٢) Goitein, A Mediterranean Society, vol. 2, 289-293

المِلكيات. وقد أباح الفقه الإسلامي من جهته للذميين الإقامة بين المسلمين باعتبار أن الأخيرين يمكنهم بذلك إبراز محاسن الإسلام لجيرانهم من غير المسلمين[١]. لنا أن نذكر مسألة كراء المسلم أو بيعه مسكناً للذمي، فقد كره له ذلك - وإن لم يحرّم بإطلاق - (خوفاً من أن يظهر وثنيته أو أن يأكل الخنزير أو أن يشرب الخمر أو غير ذلك)[٢].

وكثيراً ما سبّب تجاور المسلمين واليهود مشاحنات بينهما نظراً لاختلاف الأعراف والتقاليد[٣]. فأحياناً ما شوش وجود مسلمين في منزل يهودي إقامة طقوس يوم السبت على وجهها الصحيح (أو اصطدام واقع الحضور الواضح للمرأة في مجتمع الذكور في اليهودية بمبدأ عدم الاختلاط بهن في الإسلام). بيد أنّ هذا لا ينبغي أن يتخذ مثالاً على عداء ديني متبادل. بل هي علامات دالة على انخراط اجتماعي عفوي بين اليهود والمسلمين في القرون الإسلامية الوسيطة - تختلف بشدة عن رهاب الأجانب xenophobia الذي صاحب العلاقات الاجتماعية بين المسيحيين واليهود في المدن المسيحية في العصر نفسه.

من الواضح أن تمازج اليهود بالمسلمين في محيط السكنى كان امتداداً لاختلاطهم في السوق حيث «لم تكن علاقات الثقة المتبادلة والتعاون بين أفراد الجماعات المختلفة استثناء على أي حال»[٤]. فبينما استعمل اليهود في البلاد المسيحية معياراً اقتصادياً مزدوجاً في معاملاتهم التجارية مع غير اليهود (والتي وقف ضدها أحبار متشددون خوفاً من

(١) اليزبكي، تاريخ أهل الذمة في العراق، ص 92.
(٢) ابن القيم، أحكام أهل الذمة، ج1، ص 284.
(٣) لهذا السبب فضّلت المجموعات الإثنية والدينية العيشَ بانعزال.
(٤) Goitein, A Mediterranean Society, vol. 2, 295.

تبعاتها العكسية)[1]، فإن الجنيزة تقدم معلومات قليلة عن مثل هذه التمييزات من قبل اليهود.

لقد كان لسكان المدن اليهود في الشرق الأوسط وضع قانوني أقل إشكالية من ذلك الذي كان ليهود أوروبا المسيحية الشمالية. فخلافاً لمدن البلاد المسيحية، فإنّ المدن الإسلامية لم تطور بلديات مستقلة عن القانون الإسلامي الشامل. فالجدل حول ما إذا كانت المدن الإسلامية قد تمكنت من حكم ذاتي على غرار النمط الأوروبي يبدو أنه قد حُل - الجواب أن لا. أوضح مثال تقريباً على غياب استقلال بلدي في الإسلام قد قدّمه س. م. شترن S. M. Stern الذي يرى أنّه في زمن الفتوحات الإسلامية كانت المؤسسة البلدية الإغريقية - الرومانية القديمة قد اندحرت دون أن تمنح العرب ما يمكن محاكاته وأن المحاولات المتأخرة لتحقيق استقلال حضري في بعض الأماكن قد فشلت فشلاً ذريعاً في الحصول على استقلال على النمط الغربي[2]. ويخلص شترن إلى أن غياب مؤسسات بلدية في الإسلام كان ببساطة جزءاً من ظاهرة أكبر وهي: غياب التعاونيات بشكل عام. ويتكلم شترن، وهو يصف اشتغال المجتمع الحضري الإسلامي في غياب مثل هذه القوة الملزمة، عما أطلق عليه «بنية غير متماسكة looseness of its structure». وفي السنوات القليلة الماضية، فإن العبارتين: «اللارسمية informality»

Katz, Exclusiveness and Tolerance: Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times, (Oxford, 1991), 55- 63; Goitein, A Mediterranean Society, 2:298.

S. M. Stern, "The Constitution of the Islamic City," 25-50.

و«السيولة fluidity»، قد دخلتا معجم الباحثين لتصفا ما أصبح يعرف الآن بالطبيعة الخاصة للنظام الاجتماعي الإسلامي.

لم يكن لأقلية عرقية ودينية مثل اليهود إلا أن تستفيد من هذه الأوضاع. ففي شمالي أوروبا، حُرم اليهوديّ الحضري حق المواطنة التامة اعتباراً لنظام القانون الحضري الذي جمع المواطنين المسيحيين في وحدة تعاونية مشتركة. ولذلك فقد وجد اليهودي نفسه في وضع هامشي. بالإضافة إلى أن ارتباطه النوعي بسلطة ملكية أو بارونية عبر اللوائح التي تحميه وتحدد حقوقه وواجباته قد أنزلته مرتبة شاذة لا تتطابق مع النظام الاجتماعي للمجموعة المسيحية. وقد أفضت هذه الهامشية في العالم المسيحي اللاتيني بعدد من الجماعات اليهودية إلى الإقصاء. بالمقابل من ذلك، فإنه لم يوجد في المدينة الإسلامية قانون حضري ولا استقلال تعاوني يجعلان اليهودي خارجاً عن النموذج. فبغض النظر عن مكان إقامة اليهود، فإن قانوناً موحداً - حقوق الذمة وواجباتها التي هي ذاتها جزء من الشريعة الشاملة - قد حدد منزلتهم. لقد احتل اليهودي منزلة هامشية في تراتبية المجتمع الإسلامي، ولكنه لم يكن منبوذا أو مُقصىً أو مطروداً ولم تصبح هذه حاله على الإطلاق.

الفصل الثامن

المخالطة Sociability

رغم عزلهم في مجال السكنى، فإنّ اليهود وغير اليهود القروسطيين قد خالطوا غيرهم في البيئتين المسيحية والإسلامية على السّواء. إنّه لمما يستأنس به أن نقارن اشتغال المخالطة الاجتماعية في كلّ مجتمع قائم على الأغلبيات، وكذلك كيف استجاب المسيحيون والمسلمون للتآخي الحقيقي أو الكامن مع اليهود.

في العالم المسيحي

لقد اختلط اليهود والمسيحيون بحرية خلال القرون الوسطى المبكرة في أوروبا. وبحلول القرن الحادي عشر، جعلت المجامع الكنسية تندد بالأكل أو الشرب مع اليهود أو السكنى معهم في نفس المبنى - وهي علامات على أن مثل هذا الاختلاط قد وقع بشكل متكرر[١]. ففي رسائل كتبت خلال حكم الملك لويس التقي، يشتكي الأسقف أجوبارد من ليون Agobard من إسراف في التآخي اليهودي المسيحي، ذامّاً أكل

---

١) كمثال على هذا من الفترة الكرولنجية: مجمع متز سنة 888، Council of Metz, 888, Aronius, Regesten, 51-52 (no. 119).

اليهود مع المسيحيين أيام الصوم المسيحي. ويقول هذا الأسقف إنّ اليهود، يشجعهم في ذلك الملك، كانوا يُشيعون بين المسيحيين تفوق اليهودية بل كانوا يسبّون المسيح في حضرتهم. ويضيف أنّ مسيحيين كثيراً قد اعتبروا اليهود أهلاً للاحترام بسبب أسلافهم. بيد أنه ليس لأحد أن يتخيل أنّ اليهود قد كانوا أرفع من المسيحيين درجة. فعوضاً عن منحهم مثل هذا الاحترام، فاليهود يجب أن يُزدروا ويُتجنّبوا[١].

مثلما رأينا في الفصل الثالث، فإنّ المجمع المسكوني الرّابع برئاسة البابا إنوسنت الثالث قد أبدى انشغاله لاختلاط المسيحيين باليهود. وترد العلاقات الجنسية بين اليهود والمسيحيين سبباً في صدور الطلب من اليهود (والمسلمين) أن يرتدوا زياً مميزاً. «قد يقع أحياناً على وجه الخطأ أن جامَعَ المسيحيون نساء يهوديات أو مسلمات، أو أن جامع يهود أو مسلمون نساء مسيحيات»[٢]. من هذا الاقتران «اليهود والمسلمون» يظهر أن المطارنة قد كان في ذهنهم إسبانيا المسيحية (وبدرجة أقل ربّما صقلية). أجل، ففي إسبانيا اختلط المسلمون واليهود بحرية بالمسيحيين مواصلين العادة الضاربة في التاريخ حول الاختلاط بين أصحاب الديانات تحت الحكم الإسلامي قبل إعادة الغزو المسيحي Reconquista.

لقد حرّم المجمع اللاتيرني الزّواج المختلط تحريماً مطلقاً. هذا

---

(١) Agobardi Lugdunensis Archiepiscopi Epistolae, ed. E. Duemmler (Berlin, 1899), 182-185, 190ff، وتوجد نسخة مختصرة باللغة الانجليزيّة من رسالة أجوبارد في: Kenneth R. Stow in Conservative Judaism, 29, no. 1 (Fall, 1974), pp. 63, 65.

(٢) Grayzel, The Church and the Jews in the XIIIth Century, 309.

التقييد كان قد وقع إصداره منذ عهد في القانون المسيحي الروماني للطائفة اليهودية[١]. فهذه «الجريمة» باعتبارها مساوية للزّنا الذي كانت عقوبته القتل. ومع عدم الالتزام المتكرر بالنهي عن الاختلاط الجنسي، فإنّ النّصوص القانونية قد كررت إصدار النهي[٢]. ويبين جيمس أ. برنداج James A. Brundage حدة القلق من الاتصال الجنسي والزّواج المختلط مع اليهود في مسيحية القرون الوسطى:

> في قلب أهواء القانون القروسطي المتعلق بالعلاقات بين اليهود والمسيحيين يكمن انشغال متكرر بالعلاقات الجنسية بين المسيحيين واليهود. فثمة ذعر من العلاقات الجنسية قد سيطر على جانب مهم من قانون الزواج الكنسي، وقد احتد الاشمئزاز الكنسي خصوصاً عندما تعلّق الأمر بالاتصال الجنسي خارج مؤسسة الزواج... فالتابو (المحرم)... يبدو أيضاً أنّه قد ارتبط بحاجة إلى تأمين طقس الطهارة....فالاتصال باليهود لا يعرّض الدين فحسب للخطر، بل هو يدنس الروح ويغضب الله[٣].

لا يفاجئنا بغض المسيحيين للاختلاط باليهود، فهذا واضح في الفصل المتعلق باليهود من القانون السباعي Siete Partidas الصادر في

---

(١) يحتمل أن هذا حدث في 339 قبل الميلاد على يد الامبراطور كونستنتيوس Emperor Constantius. وفي 388، أقر هذا بشكل صريح من قبل الامبراطور ثيودوسيوس الأول Emperor Theodosius I. CTh 16.8.6, Theodosian Code, 467; and CTh 3.7.2, Theodosian Code, 70; Linder, Jews in Roman Imperial Legislation, 149-150, nn. 9-10, 178-182.

(٢) Baron, Social and Religious History of the Jews, vol. 11, 77ff.

(٣) James A. Brundage, "Intermarriage between Christians and Jews in Medieval Canon Law." Jewish History 3, no. 1 (Spring 1988), 29, 31.

القرن الثالث وهو القسم السّابع من القانون المذكور لألفنسو العاشر Alfonso X ملك كستيل Castile. فلم يصدر القانون مباشرة ولا لقي تطبيقاً كاملاً حتى منتصف القرن الرّابع عشر. بيد أن البند الثاني عشر منه، وهو الذي كان متأثراً أيّما تأثر بالقانونين الروماني والكنسي، يعكس «العلاقة المتنوعة بين المسيحيين واليهود»[١]. ففي غياب لوائح تشريعية قروسطية من ممالك أوروبا الشمالية، يوفر القانون السباعي أفضل نظرة نملكها عن قانون مترسخ للطائفة اليهودية كما رآه مَلِكٌ مسيحيٌ متفقه في أوج القرون الوسطى[٢].

في مسألة الاختلاط المتولد عن السكنى بين ظهراني اليهود، يردد القانون السباعي موقف المجامع الكنسية الأولى: «نأمر بمنع اليهودي من تملك خدم مسيحيين في منزله.... كما أننا نحرّم على كلّ مسيحي ذكراً كان أو أنثى أن يستضيف يهودياً ذكراً أو أنثى، ولا أن يأكل مسيحي ويهودي أو يشربا معاً، وليس للمسيحي أن يقتسم خمراً صنعه اليهود. بالإضافة إلى ذلك لا يحق لليهودي أن يستحمّ مع المسيحيين»[٣]. هذا التحريم الجامح يعكس انشغال المسيحية الرسمية بأنّ اليهود قد يغرون المسيحيين لإدخالهم في دينهم أو أن يسبوا المسيحية أو أن يتصلوا جنسياً بالمسيحيين. فإيراد منادمة المسيحيين لليهود على الخمر تمثل ردّ فعل ضد انتقاص ضمنيٍ للمسيحية بسبب أن

(١) Dwayne E. Carpenter, Alfonso X and the Jews: An Edition of and Commentary on Siete Partidas 7.24 "De los judäos" (Berkeley, Los Angeles, London, 1986), 104.

(٢) See art. "Law Codes: 1000-1500," DMA, vol. 7, 430 (Kenneth Pennington).

(٣) Carpenter, Alfonso X and the Jews, 34.

القانون اليهودي يأمر أن اليهود لا يشربون إلا خمراً قد صنعها يهود أمثالهم وأن لا يقدمها سواهم. لقد طغى الاستحمام الجماعي على الفروق في الوضع الاجتماعي والتوجه الديني بما أن الجميع كانوا عراة - حيث يخلع الكفار ملابسهم الخارجية وعليها علامات تمييزهم - ومن ثمة يمكن للصداقة أن تنمو بسبب المحادثات التي تنعقد في مناخ الحمام المحايد[١].

ويكرر القانون السباعي الأمر بأن يلبس اليهود علامات مميزة احترازاً عن امتزاج جنسي غير متعمد[٢]. بالإضافة إلى ذلك فإنّ اليهود قد سمحت لهم الكنيسة والدولة أن يعيشوا بين المسيحيين ولكن في حالة واحدة «أن يعيشوا كعبيد أبداً وأن يقوموا بدور الشهادة على الإنسانية أنهم أحفاد أولئك الذين صلبوا ربنا يسوع المسيح»[٣]. وفي النهاية، فإنّ الموقف التقليدي قد حدد الاختلاط المنظم الذي كان بالإمكان قبوله رسمياً في المجتمع المسيحي القروسطي.

وقد عبّر وليم جوردن William Jordan عن ذلك الوضع أحسن تعبير، وتبعه في ذلك ر. أ. مور R. I. Moore. يلاحظ جوردن أنّ الحاجة

---

١) Ibid., 85-87 كان النهي عن الاختلاط أثناء الاستحمام قد ضم إلى تشريعات غراتيان حوالي سنة 1140 Gratian's Decretum, ca. 1140; ibid., 126, note 15. يبدو أن المصدر وهو قضاء مجمعي لكويني - سكت Quini-Sext أو مجمع ترولن Trullan Council في القسطنطينية في 692، انظر: A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Second Series, Vol. XIV The Seven Ecumenical Councils, ed. Philip Schaff and Henry Wace (reprint Edinburgh and Grand Rapids, Michigan, 1988), 14: 370 (canon no. 11) See also, Chapt. 3, n. 46.

٢) Carpenter, Alfonso X and the Jews, 36.

٣) Ibid., 28.

إلى العلاقة التي خلقها الاختلاط عبر العصور، سواء من خلال الزواج أو المنادمة أو بالاشتراك في الصلوات والطقوس، قد أفقدت اليهود تعاطفاً شعبياً وحتى نوعاً من المساندة ضد الاعتداء والابتزاز الذي كان ينزل بغيرهم من ضحايا الاضطهاد مثل الهراطقة المسيحيين الذين وقع إيذاؤهم من قبل محاكم التفتيش الدومنيكية[١].

في العالم الإسلامي

حبّذ الإسلام، مثل المسيحية، أن يتجنب أتباعه الاختلاط بالكفار الذميين السّافلين. ورغم هذا، فإنّ الإسلام - الإسلام السني العام على الأقل - لم يكن له نفس الأساس الأيديولوجي في الدعوة إلى تجنب اليهود والمسيحيين. فالنظرة الفقهية الإسلامية، على سبيل المثال، تقرن تجنب الاختلاط الاجتماعي باليهود بعدائهم التاريخي للرّسول. فابن قيم الجوزية عندما يتعرض للاختلاط بين اليهود والذميين، يرشد المسلمين بأن يبقوا حذرين عند تحية الذميين. فالكافر غير المسلم معروف بغمغمته «السمّ عليك» عوض أن يقول العبارة العربية المعروفة «السّلام عليك». وكان أضمن جواب على ذلك هو «وعليك»[٢]. هذا، وتحوي كتب الحديث عدداً من القصص يواجه فيها الرّسول هذا النوع من التحية الرّاشح بالازدراء وغيره من مظاهر العداء عند لقاء اليهود والمسيحيين[٣]. هذه القصص تفتقد في الأساس إلى النبرة اللاهوتية التي توجد في القصص المسيحية التي تقص قصة الضلوع المزعوم لليهود في مقتل عيسى.

---

(١) Jordan, The French Monarchy and the Jews, 253-257, and Moore, "Anti-Semitism and the Birth of Europe," 45.

(٢) ابن القيم، أحكام أهل الذمة، ج1، ص 191، 199.

(٣) انظر صحيح البخاري، الأحاديث 5565، 5570، 5922.

و عموماً، فإنّ المسلمين قد اختلطوا باليهود (وذميين آخرين) بتحرر نسبي - غير مقيدين بسلطة العراقيل الأيديولوجية - الأمر الذي أفضى إلى إنشاء عدد من الصلات بينهما[١]. ومثلما كان الشأن في المجال الاقتصادي فإنّه قد أتيحت لليهود، وهم الذين عاشوا في «حالة هامشية»، فرصة كبيرة في مجال الحياة العامة، لتخطي الحواجز التي أقيمت في المجتمع الإسلامي. فقد التقى اليهود بالمسلمين في الحمامات، ذلك المكان المحبذ للتآخي خارج إطار العائلة. ومن حين لآخر، كانت تتخذ بعض الإجراءات لتنظيم استعمال الذميين للحمامات - على سبيل المثال بالأمر بالتوقف عن ارتياد الحمام يوم الجمعة إلى حين انقضاء وقت الصلاة، أو مثلما ذكرنا من قبل بخصوص اضطهاد الخليفة الحاكم الذي أجبرهم على ارتداء ما يميزهم حول رقابهم حين الجلوس في الحمام دون ثياب[٢]. ومن الجدير ذكره أن الاختلاط في الحمامات لم يكن محرماً في ذاته. فالقوانين المسيحية التي حرّمت على اليهود والمسيحيين ارتياد الحمامات العامة في نفس الأيام قد سعت إلى الإقصاء، ونجد في القرن الثالث عشر تعليقاً على تشريعات جراسيان Gratian's Decretum يؤكد هذا المنع بإثارة شبح التنجس بأدران اليهود[٣]. أما التشريعات الإسلامية فقد سعت إلى تأكيد التراتبية

(١) Tritton, The Caliphs and their Non-Muslim Subjects, 137-154.

(٢) Fattal, Le statut légal des non-Musulmans en pays d'Islam, 97، ويجعل غازي الواسطي هذا الأمر من صنيع عمر بن عبد العزيز، انظر:
Richard Gottheil, "An Answer to the Dhimmis," Journal of the American Oriental Society (1921), 392 (Arabic), 424 (English).

(٣) Dahan, Les intellectuels chrétiens, 168-69، وحسب رواية حول القضاء المعادي لأهل الذمة الذي أصدره الخليفة العباسي المتوكل في سنة 850، يرد أنه ينبغي أن يتوفر=

الاجتماعية وتعزيزها. وقد كان غير المسلمين جزءا من هذه التراتبية شرط أن يكونوا مهمشين في مرتبة دونية.

ففي معرض تعداده محاسن هذه المؤاخاة ومفاسدها، يقر ابن قيم الجوزية أنّ للمسلمين عيادة جيرانهم أو أقاربهم الذميين المرضى(١). وللمسلمين، حسب رأيه، أن يُعزّوا غير المسلمين أو يهنئوهم بمناسبة الزواج والولادة والتعافي من المرض أو عند عودة عزيز طال غيابه. ولكن ليس له أن يهنئ الذميين بأمور دينية تمسّ ديانتهم - بمناسبة أعيادهم الدينية، على سبيل المثال. هذا الموقف يشبه تعاليم المشنة Mishnah التي نظمت علاقة اليهود بالمشركين الوثنيين التي طبقت في وقت لاحق على المسيحيين(٢).

فقد منحت الشراكة التجارية الرّسمية منها وغير الرّسمية بين اليهود والمسلمين فرصة عظيمة لأصحاب الديانات المختلفة أن يتفاعلوا. وتقر مراسلات الجنيزة بنوع من الاختلاط الطيب بين أعضاء من الديانتين في السوق، حيث كان السوق أحد مكانين أساسيين للحياة العامة في العالم الإسلامي (أما الآخر فالمسجد). أجل، فنسيج الحياة التجارية

=لغير المسلمين حمامات خاصة بهم يكون «مستعملوها من أهل الذمة» (ابن القيم، ج1، ص 222)، إلا أنه لا يُذكر أي تعليل لهذا الفصل سوى التمييز الجسدي المادي.

(١) ابن القيم، أحكام أهل الذمة، ج1، ص 201-200.

(٢) Ibid., 205-206، انظر Mishnah Avodah Zarah ("Idolatry") وخاصة الفصل الأول منه (والذي تتوفر ترجمة انجليزية عنه: Herbert Danby (The Mishnah [Oxford, 1933]). وللنظر في الفهم القروسطي حول هذه الرسالة وتطبيقها على المسيحيين، انظر في شروحات راشي Rashi والتوسافيون Tosafists من شمال أوروبا في الطبعات المتداولة للتلمود البابلي، وكذلك انظر: Katz, Exclusiveness and Tolerance, 26-31

بين الأسواق مهيأ كأحسن ما يكون للاختلاط الاجتماعي بين اليهود ونظرائهم من غير اليهود[1].

وهذا لا يعني أن الاختلافات بين اليهود والمسلمين قد اختفت وراء التبادل الكثيف لبضائعهم والأموال. فالتراتبية المتبادلة بقيت نافذة: المسلمون في الأعلى واليهود (أو المسيحيون) في الأسفل. ويقرّ قانون الشراكة في الإسلام على سبيل المثال أن الشريك المسلم يجب أن يتصرف دائماً كطرف فاعل، خوفاً من أن يأتي غير المسلم، يهودياً كان أو مسيحياً، تجارةً يحرمها الإسلام[2]. ويؤكد ابن قيم الجوزية أن بعض العلماء كرهوا الاشتراك مع الذميين إطلاقاً سواء للسبب المذكور أعلاه أو لأن الاشتراك معهم يؤدي إلى «المخالطة» وهذا بدوره قد يفضي إلى «المودة»[3].

لقد تطلبت تجارة المسافات البعيدة أن يتراسل الشركاء لتوفير المعلومات حول نشاطهم التجاري. ولهذا فليس من الغريب أن يستشهد ابن تيمية بعبارة تنسب للخليفة الثاني عمر: «أن لا تكاتبوا أهل الذمة، فتجري بينكم وبينهم المودة، ولا تكنوهم، وأذلوهم ولا تظلموهم»[4].

ويتخذ القانون الإسلامي (السني) موقفاً يبيح للمسلمين أكل ذبائح أهل الكتاب (وفقاً لآية قرآنية). وقد عنى ذلك إباحة الأكل للمسلمين

---

(1) لم تكن السوق الإسلامية مجرد «مكان للتبادل التجاري، ... بل كانت أيضاً مكاناً يلتقي فيه الأفراد من مختلف أحياء المدينة ومن مختلف الإثنيات والأديان والخلفيات الجغرافية». انظر المقال: "Urbanism, Islamic," DMA, vol. 12, 310 (A. L. Udovitch).

(2) وبالأخص أخذ الربا وشراء الخمر ولحم الخنزير.

(3) ابن القيم، أحكام أهل الذمة، ج1، ص 274-270.

(4) كتاب اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، ص 122.

في بيوت اليهود. بل قد رُوي أن الرسول نفسه قد أكل أكلهم[١]. أما الطعام عند المسيحيين فإشكاله أكبر، إذ قد يقدم لهم لحم الخنزير. فإباحة ذبائح اليهود قد هيأت لعلاقات طبيعية بين المسلمين واليهود في واحدة من أهم سياقات المخالطة الاجتماعية في ثقافة الشرق الأوسط. ولاشك أن هذا قد كان دأبهم الساري.

لقد كان التزاوج بين اليهود وغيرهم من قبيل الأمور الممكنةً نظرياً في الإسلام والمجتمع المسيحي الأوروبي كليهما. إذ حرمت اليهودية والمسيحية هذا الشكل الأخير للاختلاط. بينما عالج الإسلام هذا الأمر بمرونة أكبر. فبناء على نص قرآني، أبيح للمسلم الزواج بالذمية، ونظراً لقوامه في العلاقة الزوجية فإن المسلم لن يكون عرضة لإغراءات ديانة زوجته[٢]. من اللافت أن الفقه الإسلامي يأمر الزوج أن يسمح لزوجته غير المسلمة بممارسة طقوسها الدينية وأن تصلي في البيت، ويطالبه بأن لا يجبرها (إن كانت يهودية) على عدم الالتزام بأحكام يوم السبت أو بأكل طعام محرم عليها. كما لا يحق له أن يمنعها من قراءة كتابها المقدس بشرط أن لا ترفع صوتها في ذلك (مثلما جاء في العهدة العمرية)، ولا أن يمنعها من صيام الأيام المأمور بصيامها في دينها[٣]. بيد أنه قد لا يسمح لها بارتياد الكنيسة - حسب أحد العلماء، خوفاً من

---

(١) ابن القيم، أحكام أهل الذمة، ج1، ص 245-244.

(٢) سورة المائدة: 50. وانظر ابن العطار، كتاب الوثائق، ص 410، بصدد مناقشة وثيقة تثبت اعتناق يهودي للإسلام، حيث برى لليهودي حق إبقاء زوجته اليهودية (أو المسيحية) نظراً إلى أن للمسلم حق التزوج من امرأة يهودية أو مسيحية.

(٣) ابن القيم، أحكام أهل الذمة، ج 2، ص 441.

أن يُمنع زوجها المسلم حقوقه الشرعية في ذلك الحين؛ وحسب عالم آخر، خوفاً من أن يكون في ذلك إقرار منه بديانتها[1].

وقد اختلف فقهاء الإسلام فيما إن كان للزوج المسلم أن يأمر زوجته غير المسلمة بالغسل من الجنابة ومن الحيض[2]. فمسألة التنجس عبر العلاقات الجنسية - التي يعتبرها برنداج قد عززت من مقت المسيحية للزواج المختلط وجعلت أي نوع منه غير شرعي، حتى وإن كان ذلك بين رجل مسيحي وامرأة يهودية - تظهر أنها لم تكن عاملاً في العالم الإسلامي، على الأقل بين أهل السنة؛ في حين أن الشيعة يؤكدون التقابل بين الطهارة الإسلامية ونجاسة غير المسلمين كخاصية مركزية في تعاليمهم. وقد أضر هذا باليهود في القرون الوسطى المتأخرة. فوفقاً لمصدر إيراني يعود إلى نحو ١٦٥٦ زمن حكم الصفويين - تلك السلالة التي جعلت التشيع دين الدولة في إيران - فإن اضطهاداً كبيراً قد وقع بعد أن اكتشف يهوديان قد تغافلا عن القانون الذي يأمرهم بلبس الغيار، مما أفضى إلى خوف الشيعة من «أن المسلمين قد يكونون عرضة لأن تصيبهم النجاسة»[3].

مثلما وفرت السوق الإسلامية لليهود فرصاً أكبر مما وفره الغرب اللاتيني ليلتقوا بغيرهم في فضاءات محايدة وأن ينشئوا علاقات حميمة، فقد وفرت جماعة المتعلمين مكاناً للقاء طبيعي بين الأديان. وقد وجد هذا بكثافة أكبر مما وجد في أوروبا الشمالية المسيحية. فمن الأكيد أن

(١) Ibid., 437-439.

(٢) Ibid., 436-437.

(٣) Vera B. Moreen, Iranian Jewry's Hour of Peril and Heroism: A Study of Babai Ibn Lutf's Chronicle (1617-1662) (New York and Jerusalem, 1987), 66.

بعض العلماء المسيحيين قد لاذوا باليهود لتفسير بعض مقاطع في العهد القديم، كما أنه من الأكيد أن المثقفين المسيحيين واليهود قد أسسوا صداقات على المستوى المعرفي، حتى بحلول نهاية القرن الرابع عشر[١]. ولكن في أغلب الالتقاءات كان ثمة برنامج جدلي: نقاش حول دلالة الكتاب المقدس اليهودي.

أما في العالم الإسلامي فإن الاختلاط بين المفكرين اليهود وغيرهم قد كان أكثر استمرارية وأقل عدوانية. فالعربية، لغة الثقافة الراقية، قد أصبحت بحلول القرن العاشر اللغة السائدة يشترك فيها اليهود والمسلمون. وبالرغم من أنّ العربية كانت قد استخدمت لغة للديانة السائدة فإنها قد حملت في ثناياها دلالات سلبية أقل مما احتوته اللاتينية، لغة الكنيسة المتحاملة ضد اليهود في أوروبا. فقد استخدمت العربية في كتابات محايدة دينياً، أو ما يمكن أن نطلق عليها دنيوية. فالفلسفة والعلوم والطب - وكلّها جزء من المنهج الهلنستي العربي غير الديني - تمكن المسلمون واليهود من اكتسابها من المصادر غير الدينية نفسها، سواء منها المكتوبة أم الشفوية. فوصف العالم اليهودي يوسف بن يهودا بن عقنين في القرن الثاني عشر، لأفضل منهج دراسي لليهود يوازي إلى حد كبير ذلك الوصف الذي قدمه الفيلسوف المسلم ابن سينا في القرنين العاشر والحادي عشر، مع استثناء أن المنهج الدراسي لابن عقنين يحوي نصوصاً دينية خاصة باليهودية[٢].

---

(١) Beryl Smalley, The Study of the Bible in the Middle Ages (Notre Dame, Indiana, 1964), 149-172; Roth, ed., The Dark Ages, 168-169. Dahan, Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge, esp. part 3, "La recontre."

(٢) انظر ابن عقنين في Stillman, The Jews of Arab Lands, 226-228؛ وحول ابن سينا. انظر: ابن القفطي، تاريخ الحكماء، ص413-417 .

قلما اشترك اليهود الأشكناز مع المسيحيين في مادة الدرس. ولم تفلح في اجتذابهم أي معرفة تستعمل اللغة اللاتينية قناة تخاطب. وعندما ظهر الفكر الثيولوجي المدرسي الذي يعتمد في أجزاء كثيرة منه على فلسفة ابن ميمون[١] التي أضحت رائجة بين المفكرين المسيحيين في القرن الثاني عشر، فإن يهود العالم الإشكنازي لم يتبعوهم في ذلك. بل لقد بقوا متحفظين بحجم كبير من الترجمات العبرية لنصوص فلسفية أُنتجت جنوبي فرنسا وهي النصوص التي لعبت دوراً تواصلياً مهماً في إدخال التقليد الفلسفي العربي اليوناني إلى اللاتينية.

لقد تمتع الذميون بقبول أساسي عند مشاركتهم في دوائر الفكر التابعة للثقافة السائدة متمثلة في بعض التفاصيل النيرة التي يوردها جول ل. كريمر Joel L. Kraemer في شأن «نهضة الإسلام» في بغداد ملتقى الحضارات في القرن العاشر[٢]. هذا المظهر وغيره من دخول اليهود في دوائر الثقافة العربية قد نبع مما أطلق عليه لويس جرديه Louis Gardet في دراسته للعقلية الإسلامية Islamic mentalité عبارةَ «التسامح الفكري» الذي تحلى به المجتمع المسلم الوسيط خلال الفترة الكلاسيكية والتي تبين عن «انعدام التمييز الإثني»[٣].

لقد وُجد أطباء يهود في المجتمع العربي بأعداد لا تتناسب وحجم الوجود اليهودي بين السكان ككل؛ وحازوا تكوينهم الطبي بواسطة

---

(١) Dahan, 311-322.

(٢) Joel L. Kraemer, Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age (Leiden 1986). ويتضمن هذا الكتاب قسماً حول انخراط الأقلية غير المسلمة في الحياة الثقافية البغدادية، ص75-86 .

(٣) Louis Gardet, Les hommes de l'Islam: Approche des mentalités (Paris, 1977). 130, 134-136.

المنهج التعليمي الهلنستي العربي مشاركين المسلمين والمسيحيين في الدراسة. فقد مثّلوا جزءا من دائرة من الأطباء مختلفي الديانات اشتغلوا في المشافي الحكومية وزينوا البلاطات بحضورهم. ويظهر تقدير المسلمين للأطباء بكثرة في كتب السير العربية. فمعجم ابن أبي أصيبعة للأطباء يذكر، على سبيل المثال، عدداً من اليهود والمسيحيين ممثلين لمهنة الطبابة من بينهم ابن ميمون وابنه ابراهيم؛ وكان للمؤلف صلة شخصية بالأخير بسبب عملهما معاً كأطباء في مشفى الوقف الحكومي بالقاهرة[1]. وقد كان للأطباء اليهود مرضى مسلمون من عِلية القوم وكذلك من عامّة النّاس[2]. وفي الفترة الكلاسيكية على الأقل فإنّ هذه الاتصالات التي وفرت فرصاً للاختلاط الاجتماعي للمسلمين باليهود لا يبدو أنه قد شابها توجس من النوايا العدائية للأطباء اليهود، ذلك الشعور الذي تمتد جذوره إلى المسيحية القديمة وأصبح شائعاً في أوروبا في القرون الوسطى[3].

(١) عيون الأنباء في طبقات الأطباء، بيروت 1955، ص 583. وحول مهنة الطب كما تصورها وثائق الجنيزة، انظر: Goitein, A Mediterranean Society, vol. 2, 240-261.

(٢) وانظر للمؤلف:
Mark R. Cohen, "The Burdensome Life of a Jewish Physician and Communal Leader: A Geniza Fragment from the Alliance Israelite Universelle," Jerusalem Studies in Arabic and Islam (The Joshua Blau Festschrift).

(٣) Goitein, A Mediterranean Society, vol. 2, 288
حول أوروبا، انظر: Trachtenberg, The Devil and the Jews, 93-95, 97-98; Dahan, Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge, 169-172; La vie ancienne de Saint Syméon Stylite le jeune (521-592), ed. and trans. Paul Van den Ven, vol. 2 (Brussels, 1970), 205 (section 208)..

إنّ ظاهرة الممارسات الدّينية المشتركة لهي وجه آخر لمخالطة اليهود غيرهم في العالم الإسلامي وهو أمر مفتقد في العالم اليهودي المسيحي. وتكشف الدراسة الأنثروبولوجية لعلاقة اليهود بالمسلمين في العصر الحديث عن وجود الظاهرة وتضخمها، خاصة التقرب المشترك بالأولياء. فهنا يجد التدين الممتزج قاعدته في تشريف القرآن لشخصيات إنجيلية ووصفها بالنبوة. فجذبت أضرحتهم المسلمين واليهود على السواء. وكمثال آخر على ذلك نذكر الاحتفالات الشهيرة بعيد الفصح اليهودي المعروفة بميمونة لدى الطائفة اليهودية في المغرب، وهي التي يلعب فيها المسلمون دور المخادع فيقدمون «الخميرة» الأولى لليهود، وهذا تعبير عن «فرحة» المسلمين عند عودة اليهود إلى السوق[1]. بيد أن ظاهرة مشاركة المسلمين في الاحتفالات الدينية لم تبدأ في العصر الحديث. فعادة ما شارك المسلمون في مصر في العصور الوسطى بحيوية ودون عزل أنفسهم عن الأعياد الدينية للذميين في الاحتفالات الدينية لليهود والمسيحيين[2].

وقد سجّل الرحالتان الأوروبيان اليهوديان الشهيران في القرن الثاني عشر بنيامين من مدينة توديلا Benjamin of Tudela وبتحيّا من مدينة رجنزبورغ Petahiah of Regensburg، ظاهرة التعايش الديني هذه باندهاش، إذ اختلفت تماماً عما كان عليه الوضع في العالم المسيحي الذي خلّفاه وراءهما (إسبانيا المسيحية وألمانيا). فقد وجد بنيامين أن المسلمين واليهود يشتركون في تعظيم حزقيال، الرسول التوراتي زمن

(١) Harvey Goldberg, "The Mimuna and the Minority Status of Moroccan Jews," Ethnology 17 (1978), 75-87.

(٢) Tritton, The Caliphs and their non-Mulsim Subjects, 108-109.

النفي البابلي، عند ضريحه والكنيسة اللذان سُمّيا باسمه، واشترك في رعايتهما مسلمون ويهود.

يقطع النّاس مسافات بعيدة ليصلوا هناك من بداية العام إلى أيام عاشوراء. فتبتهج اليهود ابتهاجاً كبيراً في هذه المناسبات. ويأتي إلى هناك أيضاً رئيس اليهود ورئيس العلماء من بغداد. فيحتل موكبهما مساحة تقارب الميلين ويأتي إلى هناك التجار العرب كذلك.... ويأتي إلى هناك وجهاء المسلمين كذلك ليصلوا، فما أعظم حبهم للنبي حزقيال[١].

وقد احتفظ اليهود بمعبد عند قبر عزرا. «وبجانب ذلك الضريح أقام المسلمون بيتاً للعبادة تعبيراً عن حبهم الكبير وتعظيمهم إياه، وقد أحبوا اليهود بسبب ذلك»[٢].

وقد حصل بتحيّا، وهو الذي قام برحلته بعيد رحلة بنيامين، من رئيس مدرسة اليهود في بغداد على وثيقة تأمر اليهود أن يأخذوه إلى أضرحة العلماء والأولياء اليهود. وكان أول مكان زاره هو ضريح حزقيال. ويخبرنا بتحيّا أنه: «بمناسبة عيد سكّوت، يأتي إليه الناس من كل حدب وصوب... ما يقارب ستين أو سبعين ألفاً من اليهود بالإضافة إلى المسلمين». فنصبت الأكواخ في باحة ضريح النبي حزقيال وقام الناس بالنذر وقدموا العطايا آملين في الحظوة. وقد سمع قصة عن أحد وجهاء المسلمين نذر أنه إن ولدت فرسه العاقر، فسيهب المولود لحزقيال.

---

(١) Benjamin of Tudela, The Itinerary of Benjamin of Tudela, ed. and trans. Marcus N. Adler (London 1907), 43-45 (Hebrew), 43-45 (English).

(٢) Ibid., 48-49 (Hebrew), 51 (English).

كل من قصد مهد النبي محمد] حاجّاً إلى مكة والمدينة[، يمر على ضريح حزقيال حيث يعطيه هدية وعطية وينذر في الصلاة: «يا سيدي حزقيال، إن أَعُد سالما فسأدفع لك كذا وكذا»[١].

كما أعطى المسلمون العطايا ودعوا عند ضريح التقي المشني الرابي مئير وانحنوا في صلواتهم عند قبر عزرا الكاتب[٢].

في أواخر القرن الخامس عشر تعجب الرّحالة اليهودي الإيطالي مشُلّم من فلتيرا Volterra لظاهرة التدين الشعبي الإسلامي - اليهودي[٣]. فمشلام قد قدّم مثل سابقيه في القرن الثاني عشر، من محيط مسيحي حيث كان المسيحيون واليهود ينبذون ديانة بعضهم بعضاً. ولم يكن مشلام إلاّ أن يجد هذا التفاعل بين اليهود وغيرهم مدهشاً.

إن المخالطة الدينية، الأكثر شيوعاً في الإسلام منها في المسيحية، ـ تخف الاختلاف الديني بين اليهودية والإسلام. فالصراع المتجذر بين لأديان التوحيدية عبر أغلب العصور، قد تواصل حتى عندما اشترك لمسلمون واليهود في التجارة وأكلوا على موائد بعضهم البعض ، جتمعوا في الاحتفالات الدينية وتلاقحوا الأفكار. وربما يمكن أن

Sibbuv R. Petachiah (The Tour of Rabbi Petahiah of Regensburg) ed. E. Grünhut (Frankfurt a. M., 1905), 13-15.

Ibid., 17f., 20.

Meshullam of Volterra, Massa' Meshullam mi-voltera, ed. A. Yaari (Jerusalem, 1948)، ص 69: (أضرحة الآباء في الخليل)، ص 71: (ضريح ركال)، ص 73: (ضريح أبسولوم) ص75: (كهوف حول القدس فيها أولياء ورد ذكرهم في المشنا). انظر الترجمة الانجليزية في:

Elkan, Nathan Adler, Jewish Travellers (reprint New York, 1966), 185 188-189, 191-192, 193f.

نلمس، حتى على مستوى المنافسة الدينية، بعض الفروق اللطيفة بين النزاع اليهودي المسيحي والنزاع اليهودي الإسلامي، ولذا نوجه اهتمامنا الآن إلى الجدل بين الأديان باحثين عن التفاصيل الدقيقة وفوائد نضيفها إلى فهمنا للمصير المتباين للطائفة اليهودية حسب كل بيئة.

الفصل التاسع

الجدل بين الأديان

الجدل بين المسيحية واليهودية

كان يمكن للعوامل التي تدخّلت في الإقصاء التدريجي لليهود من النظام الاجتماعي المسيحي أن تودي إلى القضاء عليهم مطلقاً لولا التسامح الديني المشروط الذي أبداه أغسطين في نظرية الشهادة. فقد كانت تلك القابلية للتسامح موجودة ضمناً في التعالق العضوي بين «إسرائيل القديمة» و«إسرائيل الجديدة»؛ إذ احتاجت الأخيرة إلى الأولى لإثبات شرعيتها الخاصة. فبالحفاظ على العهد القديم - رغم عمائهم عن مضامينه المسيحية - تمّ اعتبار اليهود شهوداً على الإنجيل الحديث. بهذا الصنيع دعّموا ديانة المسيحيين وأخزوا من كان يتهمهم من الوثنيين باختراع النبوءات بمجيء المسيح بعد بعثته. ولمّا كان اليهود مشتتين بين المسيحيين في حالة انهزام ومذلة، فقد شهدوا يومياً على انتصار المسيحية. وعندما يعود المسيح ويرفع هذا العَمى عنهم ويدخلون في المسيحية، فإنهم سيتوجون دورهم كشهود، فيشهدون على صدق عيسى المسيح[1].

---

(1) = Blumenkranz, "Augustin et les juifs, Augustin et le judaÿsme," 231-232

إلا أنّ المسيحية لم تكن لتبقى سلبية إلى أن يتمّ هذا الخلاص. فقد أحسّت بواجب محاربة اليهودية التي أكّدت بتمنّع حقها المنفرد في الاصطفاء الإلهي. لذلك فقد كان رفضهم الإدعاء اليهودي في الحق الإلهي موضوعاً حيوياً لدى مفكري الكنيسة. فقد كان الجدل ضد اليهودية جزءاً من مكونات المسيحية منذ أيامها الأولى: كان العداء لليهودية منذ البدء مكوناً أساسياً في صياغة الهوية المسيحية[١].

ويظهر العداء لليهودية موزعاً في الكتابات المسيحية مثلما يظهر في كتابات منفصلة اختصّت بهذا الموضوع. وقد لخص أ. لكين A. Lukyn أمثلة من الكتابات في هذا «الجدل ضد اليهودية»[٢]. هذا، وقد جمع هاينز شراكنبرغ Heinz Schreckenberg منذ فترة غير بعيدة مجموعة معتبرة من الكتابات السّجالية المسيحية ضد اليهودية متّبعاً الترتيب التعاقبي الببليوغرافي الوصفي. هذه المادة، التي تمتد من القرن الأول وحتّى القرن الثالث عشر، لا تتضمن البحوث المضادة لليهودية فحسب، ولكن تتضمن أيضا مادة في التصريحات البابوية والأوامر المجمعية والنّصوص الفقهية والوثائق الملكية والأخبار التاريخية والشعر والدراما والتصوير، بل وحتى تعليقات على المسيحية وعلاقاتها باليهود من

(reprinted in Juifs et Chrétiens: Patristique et Moyen Age; Amos Funkenstein, "Anti-Jewish Propaganda: Pagan, Christian and Modern," The Jerusalem Quarterly 19 (Spring 1981), 63-64).

وانظر أيضاً الهامش السابع عشر من الفصل الثاني لهذا الكتاب.

(١) Gavin I. Langmuir, Toward a Definition of Antisemitism (Berkeley and Los Angeles 1990), 58; Ruether, Faith and Fratricide, 181.

(٢) Williams, Adversus Judaeos، وانظر أيضاً من أجل عرض دقيق لأهم مواضيع هذا الجدل: Ruether, Faith and Fratricide, 117-165

خلال الأدب اليهودي من راشي Rashi حتّى ابن ميمون. يكفي النظر في حجم هذه الكتابات الضخمة ومضمونها لإثبات كم كان السّجال عبر التاريخ المسيحي متواصلاً لإثبات وجود المسيحية على حساب اليهود واليهودية[1].

اتخذ نوعٌ من أنواع الكتابات السّجالية في المسيحية شكلَ مسرد للشواهد الكنسية، وربّما حتى «كتباً للشواهد» كاملة، وكتباً من آيات العهد القديم مع معناها المسيحي «الصحيح» مبرزة عادةً نبوءات عن المسيح وبعثته. وبالتلازم مع القناعة الرّاسخة بأنّ الإنجيل اليهودي يحتوي على كلمة الله الحق حول بعثة المسيح، فإنّ هذه الطريقة في تفسير «العهد القديم» - الذي كان أساساً تأويلاً يهودياً قد انقلب على اليهود - قد كانت أساس الحجج المسيحية ضد اليهودية. مثل هذه «الشواهد» استعمل في تقوية إيمان اليهود الذين دخلوا المسيحية[2]. أما أغلبية اليهود - أولئك الذين فشلوا في الاهتداء إلى الحقيقة - فقد عتُبروا «مرضى» أو «عمياناً» عن المعنى الحق لكتابهم المقدس. فالشهادات، كما كتب أغسطين، «يجب انتقاؤها من الكتاب المقدس الذي له سلطة عظمى على اليهود، وعندما لا يريدون أن يُعالجوا بواسطة الميزة التي أعطيت إليهم، أمكن، على الأقل، إدانتهم بحقيقته القاطعة»[3].

---

(١) Heinz Schreckenberg, Die christlichen Adversus-Judaeos Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11. Jh.). 2nd rev. ed. (Frankfurt am Main, 1990 [first published 1982]); Die christlichen Adversus-Judaeos Texte (11.-13. Jh.), mit einer Ikonographie des Judenthemas bis zum 4. Laterankonzil (Frankfurt am Main, 1988).

(٢) Williams, Adversus Judaeos, 3-13.

(٣) St. Augustine, "In Answer to the Jews," 392-393.

كتبت إحدى الشخصيات المعتبرة في مجال السّجال اليهودي المسيحي أنّ «كلّ نظرية مسيحية عظمى يمكن دعمها بآيات عديدة من الكتاب اليهودي المقدس»[١]. فقد وجد المفسرون، على سبيل المثال، دعماً للنظرية الأساسية حول الرّفض الإلهي لليهود واختيار الرّب للمسيحيين «إسرائيل الجديدة» في «شاهدين» مشهورين من العهد القديم يمثلان الموضوع الكامن في قلب الصراع المسيحي - اليهودي. يوجد الشاهد الأول في سفر التكوين في آية نبوءة يعقوب لأبنائه الإثني عشر. إذ يقول يعقوب لابنه الرّابع يهوذا: «لا يزول قضيب من يهوذا ومشترع من بين رجليه حتى يأتي شيلون وله يكون خضوع شعوب» (التكوين ٤٩، ١٠). وقد سبق للمفسرين اليهود القدامى أن أضفوا على شيلو الغامض سِحنة مسيحانية. أما الترجوم Targum أو الترجمة الآرامية للتوراة، فتفهم الآية في بعدها الغيبي معيدة المعنى الأخير المحيّر «إلى أن يظهر المسيح، مَن إليه يعود الملك [أو المملكة malkhuta». وقد تبنّت المسيحية هذا التفسير اليهودي. وعندما نظر المعلقون المسيحيون إلى الوراء إلى تحطيم روما للهيكل الثاني سنة ٧٠ وإنهاء الدولة اليهودية، اعتبروا أن سفر التكوين ٤٩، ١٠ قد بشّر بكلّ ما حدث. إذ بانتصار روما غادر الصولجان يهودا بما أن الله قد ازدرى اليهود. ومن ثمة فقد توجّب أن يأتي شيلو. وما كان شيلو هذا ليكون شخصاً آخر غير المسيح نفسه.

ثمة نقطة أساسية أخرى ترد في التكوين ٢٥: ٢٣ ممثلة في الوعد

---

(١) David Berger, The Jewish-Christian Debate in the Middle Ages (Philadelphia, 1979), 11.

الإلهي لرفقة Rebecca: «ومن أحشائك يفترق شعبان، شعب يقوى على شعب وكبير يستعبد لصغير». أنها سوف تلد توأماً يمثل كلّ منهما أمة يخرج من كلّ منهما شعب يكون أكثر قوة من الثاني وأن الأكبر منهما سيخدم الأصغر». في هذا السّياق كان الابن الأكبر عيسو Esau الذي قوى نبوءة أخيه الأصغر يعقوب عندما باعه حق بكورته مقابل أن يطعمه من العدس الذي طبخه (التكوين ٢٥، ٣٠ - ٣٤). وفي ما بعد، فإن أباهم إسحاق وهو على فراش الموت قد أخطأ إذ حسِب يعقوبَ عيسو فبارك «الابن الأصغر» قائلاً: «كُن سيّداً لإخوتك» (التكوين ٢٧، ٢٩) وقال للأكبر منهما العبارة الشهيرة: «ولأخيك تستعبد» (تكوين ٢٧، ٤٠)، وقد جعل القرّاء المسيحيون من «الأكبر» و«الأصغر» المذكورين في نبوءة رفقة إحالة على اليهودية الدّين «القديم» والمسيحية الديانة «الجديدة». وبهذا، فإنّ وعد الله يخبر عن خضوع اليهودية المتعين إلى المسيحية. هذا المدراش Midrash المسيحي قابل التفسير اليهودي السائد الذي يطابق عيسو، الذي يعرف بأدوم Edom في التوراة، مع روما وروما المسيحية ويستعمل قصة يعقوب - عيسو لإبراز القناعة اليهودية حول الاختيار الإلهي السرمدي لبني إسرائيل (يعقوب) وخلاصه النهائي[1]. هذه الشواهد بالإضافة إلى عدد كبير من شواهد أخرى من العهد القديم حول إسرائيل الحقيقية كانت قد استعملت من قِبل المفكرين المسيحيين للتعرض لليهودية ونصرة الديانة المسيحية.

---

(١) Gerson D. Cohen, "Esau as Symbol in Early Medieval Thought," in Jewish Medieval and Renaissance Studies, ed. Alexander Altmann (Cambridge, Mass., 1967), 19-48.

لإدراك شدة التحدي الذي مثّلته «دلائل» العهد القديم على صحة المسيحية بالنسبة إلى اليهود (وكذلك الردود ضد اليهودية)، يحتاج المرء فقط إلى أن ينظر في الرّدود اليهودية. فالتفاسير اليهودية المبكرة تحتوي على عديد من الرّدود الضمنية على المسيحية التي سعت إلى تدعيم ثقة اليهود بأنفسهم في وجه تيار الاعتداء المسيحي[١]. هذا بالإضافة إلى أنّ الأدبيات المشنية والتلمودية تحتوي على إحالات تشيد بالمسيح رغم أنها، بحلول عصر الطباعة، قد حذفت معظم هذه الإشارات بسبب الرقابة الذاتية أو بسبب مراقبة المسيحية. كما وجدت أيضاً ترجمة لحياة عيسى بالعبرية في العصور الوسيطة المبكرة، وهي استخفاف ساخر ينتقص من شأن المسيح وأفعاله. أما المؤرخون اليهود في العصور الوسيطة فإنّ تأريخهم لمعاناة اليهود على أيدي المسيحيين، وخاصةً خلال الحروب الصليبية، يبرز الاحتقار في شأن المسيح والمسيحية. وقد لقّب عيسى بأسماء مثل «المصلوب، جسد متعفن لا يمكنه أن يخلص ولا أن يفيد» وأما المسيحية فقد صُنِّفت عادةً، على الأقل في المستوى النظري، كديانة وثنية[٢].

وقد ردّ المسيحيون في فترة مبكرة على الذّم اليهودي للمسيحية. ففي القرن التاسع كان الأسقف أجوبرد Agobard من ليون على دراية بسيرة

---

(١) Ruether, Faith and Fratricide, 167-169، (يعطي أمثلة على الصراع بين المسيحية واليهودية في الفترة المبكرة).

(٢) Shlomo Eidelberg, trans. and ed., The Jews and the Crusaders: The Hebrew Chronicles of the First and Second Crusades (Madison, Wisconsin, 1977), 99.
وحول المسيحية باعتبارها ديانة وثنية، انظر: Katz, Exclusiveness and Tolerance, 33

المسيح اليهودية[1]. وفي القرون التالية أصبح المسيحيون مطّلعين على التعليقات الجارحة المعادية للمسيحية في الأدبيات التلمودية، سواء من خلال الدّراسة الذاتية أو بواسطة ما ذكره عدد من المرتدين من أمثال نيكلاوس دونين Nicholas Donin[2]. فالشروح القروسطية على التوراة قد مُلئت بالسّباب المعادي للمسيحية. إذ يلاحظ أحد الباحثين أنّ الرّد على التفاسير المسيانية للعهد القديم لم يكن أمراً عابراً في عمل الشرّاح اليهود ولكنّه كان «جزءا أساسياً من عملهم...فكل التفاسير القروسطية إنما هي شاهد صريح على الصراع المكين بين الكنيسة المستحكمة واليهود في آن»[3].

استعمل راشي Rashi (الحاخام سليمان بن إسحق من طروي في فرنسا R. Solomon b. Isaac of Troyes, France 1040 - 1105) شرحه

---

(1) Blumenkranz, Juifs et chrétiens dans le monde occidental 430-1096, 169-171, 258-259.

(2) Ch. Merchavia, Ha-talmud be-re'i ha-natzrut (The Church versus Talmudic and Midrashic Literature [500-1248]) (Jerusalem, 1970).

(3) Erwin I. J. Rosenthal, "Anti-Christian Polemic in Medieval Bible Commentaries," Journal of Jewish Studies 11 (1960), 115, 134; Avraham Grossman, "The Jewish-Christian Polemic and Jewish Biblical Exegesis in Twelfth-Century France (On the Attitude of R. Joseph Qara to Polemic)" (Hebrew), Zion 51 (1986), 29-60, E. Touitou, "The Exegetical Method of Rashbam in the Light of the Historical Reality of his Time" (Hebrew), in 'Iyyunim be-sifrut hazal ba-miqra uve-toledot yisrael (Studies in Rabbinic Literature, Bible, and Jewish History), ed. Y. D. Gilat et al. (Ramat-Gan, 1982), 48-74; Sarah Kamin, "The Polemic against Allegory in the Commentary of R. Joseph Bekhor Shor" (Hebrew), in Mehqerei yerushalayim be-mahshevet yisrael (Jerusalem Studies in Jewish Thought), 3 (1983-1984), 367-392; and idem, "Rashi's Commentary on Song of Songs and the Jewish-Christian Debate".

للتوراة ليؤكد التفسير اليهودي للمقاطع التي تجعلها المسيحية وصفاً للمسيح. فيؤكد خلود القانون واختيارَ إسرائيل وبعض الادعاءات اليهودية الأخرى التي ناقشتها المسيحية[١]. وبعد مدّة من موت راشي، ركّز المفسرون اليهود الفرنسيون، وبالأخص منهم حفيد راشي وسموأل بن مائيير (رشبام) وكذلك يوسف قرى أحد تلامذة راشي ومعاصر رشبام، جهودهما في إبراز المعنى البسيط الظاهري للنصوص التوراتية، من أجل أن ينقّوها من أثر التفاسير المسيحية الساعية إلى إثبات النبوءة المسيحية من خلال النص التوراتي.

اشتد الدفاع عن اليهودية ضد الحِجاج المسيحي في القرن الثاني عشر. وكان ذلك خلال الحروب الصليبية تلك الفترة التي اشتد فيها الشعور المعادي لليهود في أوروبا. ويقسّم دنيال لَسكر Daniel Lasker استراتيجيات الأدبيات التي بدأت في الظهور في القرن الثاني عشر إلى ستة أقسام: تفاسير الكتاب المقدس اليهودي وتفاسير الأدبيات الحاخامية والهجوم على المسيحية والمقارنة بين العقائد المسيحية والعهد الجديد والهجوم على مقولات المسيحية وكذلك مقارنة المسيحية بمبادئ الفلسفة[٢]. فالمجادلون الفلاسفة اليهود، وهم الذين درسهم لسكر على وجه الخصوص، قد اجتهدوا في بيان الاستحالة المنطقية لنظريات أساسية في المسيحية، وخصوصاً التثليث والحلول واستحالة الخبز جسداً وولادة العذراء.

---

(١) Judah Rosenthal, "Anti-Christian Polemic in Rashi's Bible Commentary" (Hebrew), in Mehqarim u-meqorot, vol. 1 (Jerusalem, 1967), 106, 108، وانظر أيضاً المقال الثاني ل Sarah Kamin في الهامش السابق.

(٢) Daniel Lasker, Jewish Philosophical Polemics against Christianity in the Middle Ages (New York, 1977), 13-20.

وقد كتب يوسف كمحي (١١٠٥ ؟ - ١١٧٠؟)، وهو يهودي قد هرب من اضطهاد الموحدين، ما يمكن اعتباره ربّما أول ردّ متكامل على المسيحية. فقد كتب في منطقة بروفنسيا، حيث كثر اتصاله بالمسيحيين، مدفوعاً بما يمكن أن يكون قد ظهر بالنسبة إليه سجالاً أكثر عدائية لليهود من النوع الذي عرفه في موطنه الأصلي. فهذا «كتاب الميثاق» يؤكد الاصطفاء الإلهي الأبدي لليهود ضد التأكيد المسيحي بأنّ الله قد تخلّى عن اليهود. ويردّ على التأويل المسيحي لمباركة يعقوب ابنه يهودا في التكوين ٤٩ : ١٠ على أسس تاريخية. فشيلو حسب عبارته إنما هو تلويح إلى الملك داود الذي خَلَف يهودا. وينتهي بذلك نسل داوود من الملوك مع الأسر البابلي - أكثر من أربعمائة سنة قبل عيسى[١].

يردّ كمحي على الاعتقاد المسيحي في الحلول قائلا: «كيف لي أن أصدق أن ذلك الإله الخفي قد دخل رحماً وسخة لامرأة جاعلاً الإله الحي ولداً لأنثى؟»[٢] ثم ينقلب على نقد المسيحيين للرّبا اليهودي مبيّناً أن اليهود يأتمرون حرفياً بالتوراة التي تحرّم أخذ الرّبا من «إخوتهم» بينما يرابون المسيحيون يتعاطون الرّبا حتى مع إخوانهم في الدّين»[٣].

وقد ألفّ معاصر قريب ليوسف كمحي يُدعى يعقوب بن روفن (في حو ١١٧٠) رسالةً سجالية بالعبرية على شكل مناظرة بين مسيحي منكر لوحدانية الله يمثل مناظراً حقيقياً يعرفه المؤلف والمؤلف نفسه المثبت للوحدانية. ويتخذ الكتاب عنواناً صدامياً «حروب الله»، مما يبيّن الغاية

Joseph Kimhi, The Book of the Covenant, trans. Frank Talmage (Toronto. 1972), 43-45.

Ibid., 36-37.

Ibid., 33-35.

السّجالية منه. ويبدأ الكتاب بمقدمة فلسفية منطقية حول التثليث والحلول؛ ويتبع ذلك بالرّد على أدلة توراتية مزعومة لصدق المسيحية. ففي مناظرة حول التثليث والتدليل عليه في قصة إبراهيم مع ضيوفه الثلاثة (التكوين ١٨) وهي قصة تراوح بين الثلاثة والواحد، يجيب المناظر أو المجادل اليهودي مقتبساً عبارة من سفر أشعيا (٣٣، ١٥) «الذي يسدّ أذنيه عن سمع الدّماء ويغمض عينيه عن النظر إلى الشر». هذا التحول يقلب الموضوع الكلاسيكي في العهد الجديد حول عَمى اليهود عن حقيقة عقيدتهم، ضد المسيحية. مهاجماً المسيحية، فإنّ كتاب يعقوب «حروب الله» يتضمن نقداً جريئاً وثاقباً لما روته الأناجيل عن عيسى والذي يقول فيه المناظر اليهودي: «في هذا القسم يعلم الله أني لم أقصد التعرض له إلا أنّ إخواني قد دفعوني إليه دفعاً....ولذلك سأتعرض إلى بعض الأخطاء والتحريفات في كتابهم وغضضت الطرف عن مائة مسألة لم أذكرها خوفا»[(١)].

وقد ألّف كتاب جامع للردود اليهودية على الجدل المسيحي ضد اليهود في نهاية القرن الثالث عشر وبداية الرّابع عشر. أما عنوانه والذي يشير من جديد إلى الطبيعة الصراعية للسّجال الديني، فهو «الكتاب القديم في الجدل». إذ يقدّم المؤلف شهاداتٍ مسيحية من الإنجيل يُتبعها بردود اليهود. وقد قسّم الكتاب حسب أبواب وكتب العهد القديم، وهو تقسيم مفيد لليهود الذين قد يتعرضون لجدل مع المسيحيين حول الكتب المقدسة. ويلاحظ دفيد برجر David Berger الذي ترجم هذه الرسالة أنّ «مدار المناظرات في هذا الكتاب قد اتخذ شكلاً موسوعياً ولذلك فإنّ

---

(١) Jacob ben Reuven, Milhamot ha-shem, ed. J. Rosenthal (Jerusalem, 1963), 141، وقد أفرد يعقوب بإفراد إنجيل متّى.

الكتاب يُعد وسيلة متميزة لتحليل كلّ المسائل المركزية في الجدل اليهودي المسيحي خلال القرن الثاني والثالث عشر»[١]. وثمة مثال آخر من هذا الجامع الكبير لنقد اليهودية والرّدود اليهودية عليها يتعلق بالمسألة الخلافية حول وضع القانون اليهودي. فآية سفر إرميا (٣١:٣١) «ها أيام تأتي يقول الرب وأقطعُ مع بيت إسرائيل ومع بيت يهوذا عهداً جديداً» وهي مفضلة لدى المسيحيين إذ قدمت لهم دليلاً من الله نفسه للعقيدة الجوهرية أنّ عهده الجديد مع المسيحيين قد نسخ القانون اليهودي. فالنبرة اليهودية المنبعثة من هذا الكتاب تقدم أدلة ترد على ذلك من خلال العهد الجديد نفسه: «إنهم يناقضون ما جاء في توراتهم فقد جاء في كتابهم المحرف أن عيسى نفسه قد قال «ما جئت لأهدم شريعة موسى أو كلمات الأنبياء وإنما جئت لأتمّها»[٢].

الجدل حول اليهودية الربانية (Rabbinic Judaism)

اكتست كتب مثل «الكتاب القديم في الجدل» أهميةً بالغةً بالنسبة إلى اليهود الذين انخرطوا في السّجال الدّيني مع المسيحيين. وقد اتّخذ هذا السّجال أشكالاً مختلفة. فقبل فترة الحروب الصليبية بالتحديد، فإنّ عدداً من هذه المناظرات لا يمكن اعتبارها سجالاً بأتمّ معنى الكلمة. فقد انبثقت هذه المناظرات بشكل أو بآخر عن محادثات ودية بين مثقفين يهود ومسيحيين متعطشين إلى معرفة أولية بديانة بعضهم بعضاً، وبطريقة غير مباشرة، راغبين في إقناع الخصم بخطئه[٣]. وقد تحققت رغبة مفسرين مسيحيين عديدين في معرفة عبرية التوراة الأصلية بمصادقة

---

(١) Berger, The Jewish-Christian Debate in the Middle Ages, 36.

(٢) Ibid., 89-90.

(٣) هذا دور كل من المسيحي واليهودي في المجادلة اللاتينية التي كتبها جلبرت كرسبن في=

أساتذة يهود. أما المثقفون اليهود فقد اكتسبوا من ناحيتهم معرفة كافية باللاتينية للرّد من موقع القوة[١]. ويجمل بلومنكرنتس Blumenkranz المواضيع التي طرحت في بداية القرون الوسطى في ثلاثة عناوين كبرى: عدم الالتزام بشريعة موسى؛ نبوءة عيسى؛ والتخلي عن اليهود وانتخاب الأمميين (غير اليهود)، أي إسرائيل الحقيقية[٢].

لم ينقطع التبادل الودي من هذا النوع ولا التعاون بين المثقفين اليهود والمسيحيين في ما بين القرن الثاني عشر والرّابع عشر مثلما بيّن جرار دَهَان Gerard Dahan مؤخراً[٣]. بيد أنّ الجدل المسيحي اليهودي قد احتدت جذوته عموماً في القرن الثاني عشر وخصوصاً في الثالث عشر بالتوازي مع تدهور العلاقات اليهودية المسيحية على كلّ الأصعدة الأخرى[٤]. وخلال هذه الفترة نقّب المسيحيون بحثاً عن مادة للجدل،

=نهاية القرن الحادي عشر. Gisleberti Crispiani disputation iudei et christiani, ed. B. Blumenkranz, Stromata Patristica et Mediaevalia, vol. 3 (Utrecht,1956); cf. Blumenkranz, Juifs et chrétiens, index s.v., and also his English essay, "The Roman Church and the Jews," in the volume, The Dark Ages, ed. Cecil Roth, 89-94, 97.

(١) Blumenkranz, Juifs et chrétiens dans le monde occidental 430-1096, esp. part three, "La polémique judéo-chrétienne".

(٢) Ibid., 239.

(٣) Dahan, Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge, esp. part 3, "La recontre".

(٤) Ibid., part 4, "La affrontement"; Jeremy Cohen, The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism (Ithaca and London, 1982); Robert Chazan, Daggers of Faith: Thirteenth-Century Christian Missionizing and Jewish Response (Berkeley, Los Angeles, London, 1989).
رغم أن شازان Chazan لا يوافق كوهن Cohen في فرضيته الأساسية التي تذهب إلى أن=

ليس في التوراة اليهودية فحسب وإنّما استغلوا الكتابات الحاخامية التي لم تكن معروفة لديهم إلا في خطوطها العامة قبل القرن الثاني عشر. وقد اعتبر البعض أن التلمود وما تولد عنه من الكتابات قد وفر إثباتاً للعداء اليهودي للمسيحية. أما البعض الآخر فقد اعتبر أن النصوص الحاخامية قد احتوت تأكيدا للرسالة المسيحية. في حين أن إلمام البعض الآخر بالأدبيات الحاخامية قد بعث مراجعة للنظرية المسيحية حول التاريخ اليهودي. فاليهودية في ما بعد الحقبة التوراتية - أي يهودية اليهود المعاصرين - لم يعد ينظر إليها على أنها حامل متحجر لفهم فاسد لما تنبأت به التوراة من انبعاث المسيحية، ولكن كابتعاد هرطقي عن الديانة التوراتية. أما حاخامات فترة ما بعد التوراة - مؤلفو التلمود ومن تلاهم - فقد اعتُبروا آنئذ أعداء للمسيحية، لتضليلهم اليهود من خلال تفاسيرهم (المدراشية) التافهة، عن استكناه الرسالة المسيحية الحقة الكامنة في كتابهم الموحى إليهم[1].

ويبرز من بين تلك السجالات الدينية الربيّة حول مزايا اليهودية

=القرن الثالث عشر قد أحدث تحولاً للاعتراف الأغسطيني حول شرعية وجود اليهودية داخل العالم المسيحي، إلا أن شازان يوافق كوهن رأيه في أن تصعيداً للاعتداء المسيحي على اليهود قد وقع في القرن الثالث عشر.

(1) Amos Funkenstein, "Changes in the Pattern of Christian anti-Jewish Polemic in the Twelfth Century" (Hebrew) Zion 33 (1968), 137-41; idem, "Basic Types of Christian Anti-Jewish Polemics," Viator 2 (1971), 379-81; Jeremy Cohen, "Scholarship and Intolerance in the Medieval Academy: The Study and Evaluation of Judaism in European Christendom," American Historical Review 91 (1986), 599-613 (Cohen's article reprinted in his Essential Papers, 310ff.); Merchavia, Ha-talmud be-re'i ha-natzrut.

الرّبانية ثلاثة سجالات دينية «رسمية»[(١)]. وقع أولها في فرنسا، فيما كانت إسبانيا مسرحَ الثاني والثالث منها. فقد اتخذ الجدل حول التلمود في باريس سنة ١٢٤٠ صبغة «محاكمة» أكثر من أن تكون مجرد مناظرة، وكانت النتيجة - إثبات احتواء التلمود على الكفر، فأحرق بباريس سنة ١٢٤٢ - معروفةً مسبقاً. ويقر الباحثون أن المناظرة التي جرت في برشلونه في سنة ١٢٦٣ قد بلغت مستوى علمياً أكبر مما بلغته مواجهات باريس، وأنها قد انتهت بنتائج أكثر انفتاحاً. فالجانب المسيحي إنما ركّز على الكتابات الحاخامية لا من أجل ذمها مثلما كان الشأن في باريس، وإنما لاستغلالها لإثبات أن المسيح (عيسى) قد بُعث. وتعكس نبرة مناظرة برشلونه الأقل ذماً وحدّةَ الوضع الآمن نسبياً بالنسبة إلى اليهود في إسبانيا آنئذ. فقد كانوا مكروهين أقل مما كانوا عليه في أوروبا الشمالية، وكانوا أكثر اندماجاً اقتصادياً وثقافياً في محيطهم، وكانوا لايزالون عمالاً ذوي فائدة بالنسبة إلى مملكة أراجونا خلال فترة سقوط الأندلس. باختصار، لقد استفاد اليهود من الوضع الطيب في بلدان المتوسط المسيحية سواء اقتصادياً أم سياسياً، وهو ما أشرنا إليه بصدد يهود منطقة جنوب فرنسا إضافة إلى إرث المسلمين في الأندلس. أما ثالث المناظرات، تلك التي وقعت في ترتوزا Tortosa ما بين ١٤١٤ - ١٤١٥ فقد وقعت بعد أن عرف وضع اليهود في إسبانيا منعرجاً خطيراً نحو الانحدار بعد المذابح الجماعية ضدهم سنة ١٣٩١. فقد استغلت هذا المناظرة كوسيلة ترهيب لحمل اليهود على اعتناق المسيحية، وقد كان لها في ذلك نجاعة كبرى. وقد صبغت المجال كذلك مناظرات صغرى أخرى بين المسيحيين واليهود بالإضافة إلى كتابات سجاليّة

---

(١) Hyam Maccoby, ed. and trans., Judaism on Trial: Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages (Rutherford, New Jersey, 1982).

عديدة من الجانبين أثناء القرون الحالكة من القرون الوسطى المتوسطة والمتأخرة في العالم الغربي، بما أن مناظرة اليهودية كانت أساسية لتعريف المسيحية بنفسها منذ بدء العصور المبكرة. وقد تحول هذا التعريف من منطلق «للشواهد» التوراتية ليغدو تقييماً نقدياً أكثر شمولاً وحِدةً لليهود وديانتهم مع تبعات سيئة للتسامح المتواصل مع اليهود كمكوّن أساسي للمجتمع المسيحي وخلاصه.

الجدل بين الإسلام واليهودية

إنّ مقارنة بين الجدل الإسلامي مع اليهودية وجدل المسيحية معها يُنتظر منها أن تمنحنا فكرة أساسية حول حال التعامل مع اليهود في الإسلام[١]. إذا شئنا أن نتبين نتائج هذه المقارنة، قلنا: ليس للانشغال

---

(١) يحتوي مقال موشي برلمان على عرض مقتضب للجدل الإسلامي اليهودي:
Moshe Perlmann, "The Medieval Polemics between Islam and Judaism," in Religion in a Religious Age, ed. S. D. Goitein (Cambridge, Mass., 1974), 103-138.

ومن المقالات الأقدم التي اعتنت بتصورات الإسلام للكتاب المقدس، انظر: Hartwig Hirchfeld, "Mohammedan Criticism of the Bible, Jewish Quarterly Review, o.s. 13 (1900-1901), 222-240.

وتبقى المقدمة الببليوغرافية للموضوع وهي التي كتبها مورتز شتاينشنايدر مهمة: Moritz Steinschneider, Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden (Leipzig, 1877).

وانظر أيضاً: Hava Lazarus-Yafeh, Intertwined Worlds: Medieval Islam and Bible Criticism (Princeton, 1992).

إن هذه الكتابات لا تقدم منظوراً مقارنياً كالذي نطرحه في هذا الفصل. ثمة مقال يعتني بهذا الموضوع بشكل مقتضب ومفيد وهو:

Amos Funkenstein, "Juden, Christen und Muslime: Religiäse Polemik im Mittelalter" in Die Juden in der europäischen Geschichte (Munich, 1992), 33-49.

المسيحي بالجدل الفكري ضد اليهودية ولا الردود العدائية اليهودية على الجدل المسيحي مثيل أو نظير في الحدة داخل السياق اليهودي الإسلامي. فالرّد على اليهودية والتأويل اليهودي للكتاب المقدس كان أساسياً في المسيحية، بينما كان عرضياً في الإسلام.

يبدو الصراع الإسلامي مع اليهود (والمسيحيين) للوهلة الأولى جوهرياً. فالجدل حول الكتب المقدسة قد لعب دوراً أساسياً مثلما كان الشأن في المسيحية. ففي عديد من المواضع يظهر القرآن متحاملاً على اليهود، أكثر مما كانت تبديه الأناجيل (خصوصاً في الآيات المدينية حيث لقي الرسول معارضةً قوية من اليهود). وثمة مثال يذكر دائماً يشبّه اليهود بالوثنيين ويثني على المسيحيين: «لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنّا نصارى، ذلك بأن منهم قسيسين ورهباناً وأنهم لا يستكبرون» (المائدة ٨٢)[١] بيد أنّ هذا الاتهام القرآني - نتاج صراع

---

(١) سورة المائدة: 82. يتم تناول الآية تناولات مختلفة حسب مدى أثر الأسطورة والأسطورة المضادة. فعلى سبيل المثال، يكتب الكاتب اليهودي نورمان ستلمان معلقاً على الجزء الأول من الآية: «أصبح عندئذ اليهود العدو الأول للجماعة الإسلامية الناشئة بعد أن كان الوثنيون كذلك. لقد أصبحت العلاقة العدائية ثابتة أبداً في النص المقدس»، في: Norman A. Stillman, "Traditional Islamic Attitudes Toward Jews and Judaism," in The Solomon Goldman Lectures, ed. Nathaniel Stampfer (Chicago, 1985), 4: 78.

ويجعل الكاتب العربي توفيق سلطان يزبكي الجزء الثاني من الآية 82 من سورة المائدة علامةً على تسامح الإسلام مع المسيحية، حاذفاً الجزء الأول من الآية المتعلقة باليهود. انظر: اليزبكي، تاريخ أهل الذمة في العراق (247-12 للهجرة)، ص 110.

ويرى جايمز كرتسك James Kritzeck أن «الأفضلية المبدئية» للمسيحية على اليهودية، حسب الآية 82 من سورة المائدة، «لم تدم طويلاً. لم يكن الانسجام من النوع الذي وقع=

الرسول المباشر مع يهود عصره - لم يتمكن على المدى البعيد من أن يوجه المناظرات الإسلامية اليهودية التي اختلفت جوهرياً عن مثيلتها في العالم المسيحي.

الموقف من كتب اليهود والمسيحيين

لقد سبقت الإشارة في القرآن إلى أنّ أهل الكتاب قد حرّفوا كتبهم[١]. فالتوراة التي يقرأها اليهود المعاصرون إنّما تعتبر تحريفاً كبيراً مقصوداً للكتاب الأصلي الموحى، الذي أضاعه اليهود بآثامهم وتقلبات تاريخهم[٢]، إلى أن جاء عزرا، فألفّ توراة جديدة تختلف كثيراً عن

=بين اليهودية والإسلام ممكناً ما دامت أكبر مقاومة ضد المسلمين أتت من «بلاد الحرب» التي سكنها المسيحيون، ولم يكن هذا الأمر ليتغير. إضافة إلى هذا، كان أثر الفتوحات الإسلامية على المسيحية أكبر منه على اليهودية إذ دخل عدد وفير من المسيحيين في الإسلام. حقاً، فإن الآية التالية (83) تشير إلى أن نظرة الإسلام الإيجابية تجاه المسيحية خلافاً للوثنية واليهودية تعود إلى استعداد كثير من المسيحين على اعتاق الإسلام». انظر: Kritzeck, Sons of Abraham: Jews, Christians and Moslems, 57-58.

وتستمر الآيات، «وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق، يقولون ربنا آمنا فاكتبنا مع الشاهدين». سورة المائدة: 83.

تبدو الآية 82 لبعض الإسلامويين من القرن العشرين كدليل على العداوة اليهودية (والصهيونية) الأبدية ضد الإسلام، والتي تعتبر بدورها ضمن حملة غربية شاملة ضد الإسلام. انظر: Reuven Paz, "The Stance of the Radical Islamic Movements on the Jews and Zionism in Our Time" (Hebrew), in Islam ve-shalom: gishot islamiyyot la-shalom ba-'olam ha-'aravi ben zemaneinu (Islam and Peace: Islamic Approaches to Peace in the Contemporary Arab World) (Givat Haviva, 1992), 48.

(١) على سبيل المثال، الآية القرآنية: «وإن منهم لفريقاً يلوون ألسنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو بالكتاب، ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله، ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون». سورة آل عمران: 78.

(٢) المصطلحات العربية المتداولة هي التحريف، التغيير، التبديل.

التوراة الأصلية[1]. وقد وجدت فكرة التحريف القرآنية أول تفصيل لها في القرن الحادي عشر، في الكتابات الشهيرة للمفكر الأندلسي ابن حزم الذي كشف عن تعارضات تاريخية وجغرافية واستحالات كلامية (خصوصاً الوصف التشبيهي لله)، ومواضع لسلوكيات غير أخلاقية (مثل حادثة إتيان لوط ابنتيه)[2].

وقد صاحب النقد الإسلامي للنّص التوراتي نظريةٌ للنسخ اقترنت بها. فاستعمل النسخ أساساً لآيات من القرآن اعتبرت ناسخة لوحي سابق قد تلقاه الرّسول، وأما في تطبيقه على التوراة فالنسخ يعني إبطال القرآن لشريعة موسى. ويمثل النسخ، من وجه آخر، هيمنة الإسلام على اليهودية والمسيحية معاً. وهذا يذكرنا بالعقيدة المسيحية حول تخلي الله عن اليهود، إلا أنّه لم يكن له الوقع نفسه في الجدل الإسلامي اليهودي. وتتعلق مسألة ثالثة من مسائل الجدل الإسلامي بالوصف التجسيمي للإله الوارد في التوراة، وهو اتهام جعل التوحيد اليهودي موضع شك.

فقد اتخذ الإسلام فيما يتعلق بالكتاب اليهودي المقدس موقفاً مغايراً بناء على نظرية التحريف. فبالنسبة للمسيحيين، يعتبر نصّ العهد القديم صحيحاً كلّه؛ فالعبارات إلهية وليست محل جدل. وقد انصب الاختلاف مع اليهود أساساً على التأويل الصحيح للنّص الموحى. وهنا يكمن الدّافع المسيحي الشديد قرناً بعد قرن إلى تثبيت تأويلهم الخاص ضد ذلك الذي تبناه اليهود. في حين أن المسلمين لم يبدوا مثل هذا الحرص، إذ أنهم قد رأوا في العهد القديم تحريفاً نصياً[3].

---

(١) Lazarus-Yafeh, Intertwined Worlds, chapter three

(٢) Lazarus-Yafeh, Intertwined Worlds, 19-35.

(٣) يبدو مصطلح «العهد القديم» غير ملائم في السياق الإسلامي.

لنجعل الفرق أكثر وضوحاً - ومن ثمة لنفرق بجلاء أكثر بين موقف الإسلام من اليهودية وموقف المسيحية منها - فإنّه من المستحسن ملاحظة أن المفكرين المسيحيين الأوائل قد جرّبوا، في حقيقة الأمر، صياغة فكرة حول تحريف يهودي للكتاب المقدس[1]. فالتوراة السبعينية Septuagint، وهي الترجمة اليونانية الأولى للتوراة والتي أعدت لليهود الناطقين باليونانية في الشتات الهلنستي، سرعان ما اعترف بها المسيحيون كنص موثوق به. وبظهور ترجمات يونانية جديدة منافسة في القرن الثاني على يد يهود أو يهود اعتنقوا المسيحية - فقد أدرجت تغييرات طفيفة على السبعينية مما أفضى إلى القدح في دقتها. وفي مجهود للحفاظ على النسخة اليونانية الرسمية التوراة اتهم عدد من آباء الكنيسة بدءاً من جستِين الشهيد Justin Martyr في القرن الثاني اليهودَ بتحريف هذه النسخ قصداً أو حتى بتغيير العبارة العبرية نفسها من أجل خلطها على المسيحيين لمنعهم من الوصول إلى قراءة النصوص التي قد تسند العقيدة المسيحية. وكما بيّن وليم أدلر William Adler فإنّ هذه النظرية لم تستمر طويلاً، فقد رفض أورجن Origen وجروم Jerome وأغسطين Augustine هذا المبدأ معتبرين إياه إقراراً ذاتياً بالهزيمة. «باثارة اتهام اليهود بشكل غير متمايز بالعبث بنصهم المقدس، فإنّ المحاجين المسيحيين قد كانوا ينقضون أصلاً من أهم أصولهم، وهو الكتاب

---

(١) William Adler, "The Jews as Falsifiers: Charges of Tendentious Emendation in Anti-Jewish Christian Polemic," in Translation of Scripture, Proceedings of a Conference at the Annenberg Research Institute May 15-16, 1989 (A Jewish Quarterly Review Supplement) (Philadelphia, 1990), 1-27. أشكر مارثا هملفارب Martha Himmelfarb التي لفتت انتباهي إلى هذا المقال.

المقدس اليهودي»[1]. فقد أمكن للمسلمين أن يطلقوا بحرية اتهامهم لليهود وللمسيحيين بتحريف الكتب المقدسة غير مقيدين بأي تعلق بـ«العهد» القديم أو الجديد.

إنّه لمن المفارقات أنّ الصراع بين الإسلام واليهودية حول معاني الكتاب اليهودي المقدس (حسب تصورها الخاص) عن آيات في العهد القديم تدعم كل عقيدة مهمة في المسيحية - سواء تعلق ذلك بالتثليث أو بولادة العذراء أو الحلول أو نبوءة عيسى أو ألوهية المسيح - فإنّ الإسلام قد قصر الأمر غالباً بالبحث عن نبوءات في الكتب المسيحية واليهودية تتعلق بمجيء محمد واصطفاء الله له.

النبوءات بمحمد

لقد وفرت التوراة اليهودية للمجادلين المسلمين نصيب الأسد من البشارات، ليس بسبب أنّ المسلمين كانوا أساساً أو أيديولوجياً أكثر عداء لليهودية أو بسبب أنّ اليهودية قد مثلت عداء أكبر من المسيحية، بل لأن الكتاب اليهودي المقدس قد احتوى ببساطة على مادة صالحة للاستعمال أكثر مما احتواه العهد الجديد. بالإضافة إلى ذلك، فإنّ المسلمين قد حذوا حذو «الشواهد» المستقاة من كتاب اليهود. وتعتبر أهم نبوءة بمحمد في العهد الجديد تلك التي «اكتشفت» في إنجيل يوحنا (١٤ : ١٥ - ١٦) حيث يتحدث المسيح في العشاء الأخير عن حدث سوف يقع. «إن كنتم تحبونني فاحفظوا وصاياي، وأنا أطلب من الأب فيعطيكم معزياً آخر ليمكث معكم إلى الأبد»[2]. وقد ذهب بعض

(١) Ibid., 16f.

(٢) ويواصل إنجيل يوحنا: «ومتى جاء المعزي الذي سأرسله أنا إليكم من الأب روح الحق الذي من عند الأب ينبثق فهو يشهد لي» 15، 26.

الكتاب المسلمين إلى أن الآية المذكورة تنبئ ببعثة محمد بسبب أن كلمة بركليت Paraclete تعني «المحمود»، وهي كلمة مشتقة من الجذر (ح - م - د) مثلها مثل اسم محمد[١].

وقد قدّم الكتاب اليهودي المقدس أغنى المواد وأكثرها وفرة. فالتوراة تحتوي قصص آباء اليهودية - وخصوصاً قصة إبراهيم مع إسماعيل - التي تبناها العرب كجزء من تاريخ أجدادهم. وكذلك فإن كتب النبوءة في الكتاب اليهودي المقدس قد مثلت، بحكم طبيعتها، نبوءات أمكن تأويلها كتبشير بالإسلام. وثمة تعليل آخر للعناية التي أولاها العلماء للمادة المذكورة في العهد القديم. فقد كان علي بن ربن الطبري واحداً من أوائل المحاجّين المسلمين. استجابةً لطلب الخليفة العباسي المتوكل نحو ٨٥٥، كتب علي بن ربن كتاب «الدين والدولة». يرى الكاتب أن التحريف المسيحي واليهودي لكتبهم المقدسة قد أتى على كلّ شيء ما عدا النبوءات ببعثة محمد. أما هدف علي بن ربن المعلن فقد تمثّل في إيجاد هذه النبوءات في كلّ كتاب مقدس هو «أن يبيح سرها، ويكشف سترها حتى يراه القارئ عياناً ويزداد بالإسلام قوة وسروراً»[٢]. لم يتمنّ ابن ربن فقط تقوية الإيمان بالإسلام، بل أراد أيضاً (وربما أساساً) أن يبرر لغيره إسلامه ويقنع مسيحيين آخرين باتباع مبادرته. ويخبرنا علي بن ربن كذلك أن المسيحيين الذين رفضوا التسليم

---

(١) ابن قيم الجوزية، هداية الحيارى في أجوبة النصارى، تحقيق أحمد حجازي السقا (القاهرة، 1979)، ص 118، 119 ومواضع أخرى. وانظر أيضاً: Lazarus-Yafeh, Intertwined Worlds, 77-78.

(٢) علي بن ربن الطبري، كتاب الدين والدولة (تونس، 1973)، ص12-13 .

بنبوءة محمد قد قالوا: «إنا لم نجد أحداً من الانبياء تنبأ عليه قبل مجيئه» و«أن المسيح أنبأنا أنه لا نبي بعده»[١].

بطبيعة الحال كان لعلي بن ربن، نظراً لأصله المسيحي، معرفة جيّدة بالطريقة التفسيرية المعهودة في إثبات نبوءة المسيح وصدق التعاليم المسيحية باستخدام حجج من العهد القديم. ويبدو أنّه قد قرّر أنّه لإثبات الإسلام للمسيحيين، يحتاج المرء إلى أن يركز جهوده على كشف البشارات بمحمد في التوراة اليهودية[٢]. فتدفق الجدل المناهض لليهودية من المسيحية إلى الإسلام عبر المعتنقين الجدد يعتبر واحداً من أهم النتائج التي توصل إليها موشي برلمن Moshe Perlmann، أهم دارسي الجدل الإسلامي اليهودي في القرن العشرين[٣].

فنظرة وجيزة في البشارات اليهودية الشائعة حول الرسول تبرز التضاد مع أهم استعمالات المسيحية للعهد القديم. في أغلب الأحيان، يتركز المنهج الإسلامي على استكناه دلالة النصوص في ظاهرها، أكثر من استعمال منهج إشاري رمزي مثلما هو شائع لدى المفسرين المسيحيين.

---

(١) كتاب الدين والدولة، ص 23.

(٢) Wadi Z. Hadad, "Continuity and Change in Religious Adherence: Ninth-Century Baghdad," in Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands Eighth to Eighteenth Centuries, ed. Michael Gervers and Ramzi Jibran Bikhazi (Toronto, 1990), 47-48.

(٣) «لا نذهب بعيداً إن قلنا أن الجدل الإسلامي ضد اليهود واليهودية تعود أصوله إلى مصادر مسيحية، قسم منها يرجع إلى فترة ما قبل الإسلام، قد دخلت العالم الإسلامي نتيجة اعتناق كثير من المسيحيين للإسلام». انظر: Perlmann, "The Medieval Polemics between Islam and Judaism," 106; and cf. also Lewis, The Jews of Islam, 86. وحول أثر المصادر ما قبل إسلامية وغير إسلامية في الجدل الإسلامي ضد اليهودية والمسيحية، انظر: Lazarus-Yafeh, Intertwined Worlds, 130-135

تعتبر سلسلة القصص الواردة في سفر التكوين حول هاجر وإسماعيل مادةً أساسية لكتب التفسير الإسلامي. ففي الإصحاح السادس عشر يتحدث المَلَكُ إلى هاجر أثناء فرارها من سارة: «فقال لها ملاك الرّب ارجعي إلى مولاتك واخضعي تحت يديها، وقال لها ملاك الرب تكثيراً أكثر نسلك فلا يعد من الكثرة، وقال لها ملاك الرب ها أنت حبلى فتلدين ابناً وتدعين اسمه إسماعيل لأن الرب قد سمع لمذلتك، وإنه يكون إنساناً وحشياً يده على كلّ واحد ويد كلّ واحد عليه وأمام جميع اخوته يسكن.» (التكوين ١٦، ٩ - ١٢).

وبما أن ما اتفق عليه عامة هو أنّ إسماعيل كان جد العرب فإن المسلمين قد أخذوا هذا المقطع حرفياً على أنه بشارة بقوة محمد المطلقة[١]. وبحسب هذا الفهم ينحدر الإسلام مباشرة من أحد ابني إبراهيم - المسلم الأول - تماماً مثل اليهودية. علاوةً على ذلك، فإن إبراهيم، وقد تصرف حسب وصية سارة وتحت العناية الإلهية، لم يقص إسماعيل مثلما تذكر المصادر التوراتية. وتحتفظ مصادر إسلامية بدايةً من القرن التاسع بقصة تبدو يهودية في أصلها، تذهب إلى أن إبراهيم قد زار إسماعيل مرتين في مهجره بصحراء مكة، مُبدياً انشغالاً أبوياً ومؤكدا ضمنياً أن إرث الإسلام سينتقل عبر نسل ممتد ينحدر من ابنه البكر[٢].

---

١) ابن القيم، هداية الحيارى، ص 114.

٢) Reuven Firestone, Journeys in Holy Lands: The Evolution of the Abraham-Ishmael Legends in Islamic Exegesis (Albany, 1990), 76-79; cf. Aviva Schussman, "Abraham's Visits to Ishmael: The Jewish Origin and Orientation" (Hebrew), Tarbiz 49 (1980), 325-345. In the English translation of Pirke de Rabbi Eliezer, trans. Gerald Friedlander (1916; reprint New York, 1970), 218-219.

إن العلاقة بين إسحاق وإسماعيل كما تبدو في كتب التفسير الإسلامية وهما الأخوان مصدرا اليهودية والإسلام، تقابل علاقة يعقوب بعيسو العدائية كما تظهر في التفاسير المسيحية الرمزية للإصحاح ٢٣ من سفر التكوين. ويكشف هذا عن اختلاف جوهري بين التصورات الإسلامية والمسيحية حول منزلة اليهود في السيرورة التاريخية الإلهية. ومثلما أشرنا فالمفسرون المسيحيون قد أخذوا بشارة الله لرفقة - «وكبير يستعبد لصغير» - على أنها إبراز خضوع مكين من الدين «الأقدم»، أي اليهودية، «للأحدث» منهما، أي المسيحية. فالمسيحية في صورتها الطبيعية إنما هي نسخ تام لليهودية: فإسرائيل الجديدة تُفرض على إسرائيل القديمة وتتبنى تاريخها.

أما نظرية التاريخ الإسلامية، فعلى العكس من ذلك، تتخذ لنفسها سيرورة خطية لأمة يبدأ وجودها مع إسماعيل وتاريخاً يوازي أكثر مما يعتمد على أحداث تاريخ الشعوب المسيحية واليهودية معاً. فعلي بن رَبن مثلاً يفسر ذلك بأنّ أبناء إبراهيم من سلالة إسماعيل قد أصبحوا مشتتين بين أمم الأرض، بما في ذلك مصر والحجاز (شمالي الجزيرة) والشام: «وظهرت البشارات بعد دهر طويل وغلب بنو اسماعيل على من حولهم فهشموهم هشماً وذرّوهم في الهواء ذرّاً كما قالت الأنبياء عليهم السلام وطحنوهم طحناً وانتشروا في آفاق الدنيا كالدّبا...وملكوا ما بين الخافقين وحيث يصطك موج البحرين. وظهر ذكر ابراهيم على أفواه الأمم كلها صباح مساء... فأما اليهودية فإنما كانت ظهرت في طائفة من الناس. وأما المسيحية فإنها وإن كانت قد ظهرت في كبيرة جليلة فإنه لم يكن لهم في بلد إبراهيم وزوجته سارة ولا في

بلاد آبائهما وأجدادهما ولا في بلد هاجر وآبائها سلطان قاهر ولا عز ظاهر كما جعل الله لهم بالنبي صلى الله عليه وسلم»[1].

فهذا الوصف لنظرة الإسلام إلى الماضي يفترض أن المسلمين كان لهم تاريخ متواصل منذ زمن آباء التوراة. وقد عاش أبناء إسماعيل عهوداً بين شعوب أخرى في شتات لا يماثل شتات اليهود. وبظهور محمد في التاريخ، محققاً النبوءة بمجيئه، ظهر بنو إسماعيل متحدين وصاروا ذوي قوة عظمى وهيمنة جغرافية. وقد كان لليهود والمسيحيين تقييدات ورثوها - الخصوصية الإثنية، في حالة اليهود، والحيز الجغرافي، في حالة المسيحية. وحدَه الإسلام بلغ العالميةَ والشمولية. ويلاحظ في هذا الصدد غياب التصور بأنّ المسلمين قد تواجدوا تاريخياً في المجتمع اليهودي أو المسيحي، ناهيك عن أن يكونوا قد مثلوا إسرائيل جديدة أو مسيحية جديدة. تبعاً لهذا الفهم، فإنّ الإسلام لا يحتاج إلى أن ينفي عن اليهود ولا عن المسيحيين تواصل تاريخهم جنباً إلى جنب مع الإسلام. فهم أهل ذمة أو أهل كتاب - ولكنهم «أهل» على أية حال، قوم يعيشون على هامش تاريخهم مشتتين بين المسلمين، ولكنّهم رغم ذلك يسمح لهم أن يعيشوا.

تنبئ مقاطع مشهورة أخرى من السّلالة الأبوية في التوراة بمجيء محمد. فالله يبشّر إبراهيم بولادة إسحاق واعداً إياه في نفس الوقت بمباركة إسماعيل: «وقال الله لابراهيم ساراي امرأتك لا تدعو اسمها ساراي بل اسمها سارة، وأباركها وأعطيك أيضاً منها ابناً أباركها فتكون أمماً وملوك شعوب منها يكونون، فسقط إبراهيم على وجهه وضحك

(1) كتاب الدين والدولة، ص77-76. .

وقال في قلبه هل يولد لابن مئة سنة وهل تلد سارة وهي بنت تسعين سنة، وقال إبراهيم لله ليت إسماعيل يعيش أمامك، فقال الله بل سارة امرأتك تلد لك ابناً وتدعو اسمه إسحق وأقيم عهدي معه عهداً أبدياً لنسله من بعده، وأما إسماعيل فقد سمعت لك فيه ها أنا أباركه وأثمره وأضاعفه كثيراً جداً اثني عشر رئيساً يلد وأجعله أمة كبيرة» (التكوين ١٧، ١٥ - ٢١). ولا يفاجئنا أن المسلمين قد اتخذوا هذا المقطع دليلاً مباشراً على مجيء الأمة الإسلامية[١]. وثمة نبوءة أخرى، أخذت من المقطع نفسه وتعتمد على القيمة العددية للكلمات أكثر من معناها الحرفي، وهي بلا شك منهج «يهودي» أصيل. فالعبارة العبرية «بتنام» bi me'od me'od -، إذا ما حسبت رياضيا - كل حرف من العبرية يساوي قيمة عددية - ينتج قيمة عددية مساوية لاسم النبي (فالصوامت م - ح - م - د يصل مجموعها إلى ٩٢، وهو المجموع نفسه الذي ينتج عن جمع القيم العددية لأحرف B/ M/ D/ M/ D ب - م - ء - د - م - ء - د)[٢]. وهذه الطريقة التفسيرية، وتدعى في التلمود «الطريقة الحسابية gematria»، يمكن اعتبارها منقولاً يهودياً إلى الجدل الإسلامي، إذ أن هذه وغيرها من الطرق الحسابية تظهر في كتب الجدل ضد اليهودية التي كتبها يهود اعتنقوا الإسلام[٣]. ويبدو أنها قد دخلت الإسلام مبكراً. فهذا

(١) هداية الحيارى، ص115 .

(٢) Samau'al al-Maghribi, Ifham al-yahud, ed. and trans. Moshe Perlmann (New York, 1964), 46-47.

(٣) Hava Lazarus-Yafeh, "The Contribution of a Jewish Convert from Morocco to the Muslim Polemic against the Jews and Judaism" (Hebrew), Pe'amim 42 (1990), 86-87; E. Srauss, "Methods of Islamic Polemics" (Hebrew), in Sefer ha-zikkaron le-veit ha-midrash la-rabbanim be-vina [Memorial Volume for the Vienna Rabbinical Seminary] (Jerusalem, 1946), 189ff.

علي بن ربن الطبري يستعمل هذه الطريقة الحسابية في فهم آية المحمود Paraclete الواردة في إنجيل يوحنا حيث إن الكلمات «سيعلمك كل شيء» في ما يسميه علي الطبري «سراً عجيباً»، لها قيمة عددية مساوية لـ«محمد بن عبد الله النبي الهادي»[١].

فآية سفر التثنية ١٨، ١٥ وما يليها تحتوي مقطعاً غاية في الشهرة يبشر ببعثة محمد. إذ يقول موسى: «يقيم لك الرب إلهك نبياً من وسطك من إخوتك مثلي له تسمعون.» (الآية ١٥)، ويواصل في عبارة إلهية: «أقيم لهم نبياً من وسط إخوتهم مثلك وأجعل كلامي في فمه فيكلمهم بكل ما أوصيه به» (الآية ١٨). وقد فهم المفسرون المسلمون الترجمة العربية للكلمات العبرية mi-qerev aheihem (من إخوانهم) على أنها تلميح إلى أبناء إسماعيل. وقد اعتبرت المحاولات اليهودية لفهم الآية فهماً آخر تحريفاً (مثلما أدرجت في ترجمة مؤسسة الطباعة اليهودية المذكورة)[٢].

وثمة نبوءة أخرى كثر استعمالها في الجدل الإسلامي تُستَمد من قراءة تاريخية حرفية لافتتاح موسى مباركته لبني إسرائيل قبيل وفاته (التثنية ٣٣، ٢ - ٣) «وهذه هي البركة التي بارك بها موسى رجل الله بني إسرائيل قبل موته، فقال جاء الرب من سيناء وأشرق لهم من سعير وتلألأ من جبال فاران وأتى من ربوات القدس وعن يمينه نار شريعة لهم.» وقد اعتبر هذا نبوءة بظهور اليهودية والمسيحية والإسلام في ثلاث رسالات ربانية متتالية. ويفسر القرافي (ت ١٢٨٥) ذلك كما يلي:

(١) كتاب الدين والدولة، ص 125.
(٢) هداية الحيارى، ص 112-109.

«فسيناء هو الجبل الذي كلّم الله فيه موسى، وساعير هو جبل الخليل بالشام وكان المسيح عليه السلام يتعمد فيه ويناجي ربه، وفاران جبل بني هشام الذي كان محمد عليه السلام يتحنث فيه ويتعبد»[١]. وهكذا فإن الآية قد استعملت لإثبات أن رسالة قادمة يأتي بها أشهر أحفاد إسماعيل، النبي محمد. ففي عبارات علي بن ربن في خصوص المقصود هنا، «فإن لم يكن كما ذكرنا فليوجدونا ربّاً ظهر من جبل فاران، ولن يفعلوا. فأما اسم الرب هاهنا فإنه يقع على النبي صلى الله عليه وسلم، وهي كلمة مستعملة من العرب والعجم في الله عزوجل»[٢].

وتعزز الأبحاث الحديثة في موضوع الفهم الإسلامي للنصوص اليهودية من جوانب عدة الفرقَ الذي أتصوره بين استراتيجيات التفسير الإسلامي والتفسير المسيحي. ففي دراسة نيّرة لتطور القصص حول إبراهيم وإسماعيل في التفسير الإسلامي، يثبت روفن فايرستون Reuven Firestone أن الرسول والمسلمين الأوائل قد ورثوا كثيراً من التقاليد الشفوية التوحيدية حول هذا الأب العظيم وابنه تأتى أغلبها من الرواة «التوراتيين» في الجزيرة العربية قبل محمد وأثناء حياته. وبتبلور الإسلام، فإنّ محمداً في القرآن وتابعيه الذين جمعوا الأدبيات التفسيرية من بعده قد تبنوا تصوراتٍ تتناسب كأحسن ما يكون وتصوراتِ الإسلام واعتبارات العرب لماضيهم القديم. وقد اعتقد المسلمون أنّ القصص القرآني وغير القرآني حول إبراهيم وإسماعيل - مثل التي يتبناها بعضهم

(١) أحمد بن إدريس القرافي، الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة، بهامش كتاب الفارق بين المخلوق والخالق لعبد الرحمن بك زاده، القاهرة 1322 للهجرة، ص 239-238.
(٢) كتاب الدين والدولة، ص 81.

بأنّ إسماعيل وليس إسحاق هو الذي أراد إبراهيم التضحية به - كانت قصصاً أصيلة موثوقة، لكنّ اليهود حرّفوها بكل بساطة[1].

إذا اتبعنا فرضية فايرستون فإنّ الصيغ التي قدمها المسلمون للقصص الموجودة في التوراة قد استخلصت من المرويات التي كانت سارية قبل ظهور الإسلام. فقد سبق وجودها - أو على الأقل تزامنت مع - الصيغ اليهودية، ولم تجب تلك الصياغات اليهودية من حيث التفسير تلك المرويات الشفهية كما كان الحال في المسيحية. فالتحدي الذي مثّله وجود مثل تلك التفسيرات المختلفة كان وفقاً لذلك أقل تهديداً لليهودية من ذلك الذي قدمه الفهم المسيحي للكتاب اليهودي المقدس. وقد توسعت التفسيرات المسيحية للعهد القديم وذهبت به مذاهب جديدة جعلت أمناء التوراة اليهود في محنة عصيبة. ووجد اليهود المقيمون في بلاد الإسلام، على المدى القريب والبعيد، أنّه من الأسهل لهم تجاهل أو عدم الاكتراث بالتأويلات الإسلامية وذلك بمجرد التمسك بفهمهم الحرفي «الأصوب».

الجدل بين الإسلام والمسيحية

قبل أن نناقش الرّد اليهودي على الحِجاج الإسلامي سوف نعرض بإيجاز إلى الجدل الإسلامي المسيحي. فقد صرف الحجاج الإسلامي ضد المسيحية أكبر جهده في إبطال نظريات تتعارض جذرياً مع الدين الإسلامي أكثر من البحث عن نبوءات بمحمد في العهد الجديد. لتمثيل الاختلاف في النبرة والمحتوى بين الحجاج ضد المسيحية والحجاج ضد اليهودية في الإسلام، سأنظر في حالة ابن قيم الجوزية في كتابه «هداية الحيارى في الرّد على اليهود والنصارى».

---

(1) Firestone, Journeys in Holy Lands.

يتناول المؤلف المواضيع المعروفة في الجدل الإسلامي، مراوحاً بين اليهودية والمسيحية في أمثلته، ويعير اهتماماً بالغاً للنبوءات الواردة في العهدين، القديم والجديد. بيد أنّه قريباً من خاتمة الكتاب يعقد فصولاً مستقلة لكلّ من الديانتين الكتابيتين. فالمقارنة بين هذه الأقسام تمكننا من استكناه المواقف النسبية لهذا المفكر الإسلامي بخصوص اليهودية والمسيحية. ويحتل الفصل المتعلق باليهودية ربع المساحة المخصصة للمسيحية[١]. ويناقش هذا الفصلُ في جوهره الممارسات اليهودية والعقائد التي تعتبر غير معقولة، مثل أحكام الأطعمة الصارمة ونكاح زوجة الأخ وادعاء اليهودي «بالاصطفاء». يظهر أنّ بعض انتقادات ابن قيم الجوزية ليست من بنات أفكاره، وإنما استعار أغلبها من «إفحام اليهود» للكاتب اليهودي الذي أسلم: السموأل المغربي[٢]. كما أنّ لابن القيم عبارات أشد عنفاً في شأن المسيحية تتضمن نقداً عنيفاً لولادة العذراء ولاعتقادات وممارسات في خصوص مريم وعيسى (وبالأخص شفاعتهما). ويشير إلى المسيحيين بـ«أمة الضلال وعباد الصليب والصور المزوّقة في الحيطان»[٣]. فوثنية التثليث المسيحية قد أثارته أكثر مما أثاره أيّ من عقائد اليهودية. «فلو أتي الموحدون بكلّ ذنب وفعلوا كل قبيح وارتكبوا كل معصية، ما بلغت مثقال ذرة في جنب هذا الكفر العظيم برب العالمين»[٤].

(١) ابن القيم، هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، ص 249-259 (اليهودية)، ص 260-299 (المسيحية).

(٢) Moshe Perlmann, "Ibn Qayyim and Samau'al al-Maghribi," Journal of Jewish Bibliography 3 (1942), 71-74.

(٣) هداية الحيارى، ص 260.

(٤) Ibid., 263.

ولمواجهة النقد الإسلامي لعقائد المسيحية وممارساتها منذ الفترة الإسلامية الأولى، فإنّ مسيحيي العالم الإسلامي قد ردّوا بردود عديدة ضد الإسلام تربو على ردودهم على اليهود بشكل كبير، مما أدى إلى تكوين مجموعة كبيرة من الردود تنتقد المسيحية[١]. كتب أسقف الملكية حران بأرض العراق ثيودور أبو قرة (تولى الأسقفية ٧٩٥ - ٨١٢)، رسالة بالعربية يبرر فيها تعظيم المسيحية للصور ضد نقد اليهود والمسلمين الذي يظهر أنه غرس في بعض المسيحيين ما يشبه الخوف من اتخاذ الصور[٢]. وفي القرن التاسع تبادل مسلم ومسيحي «مراسلات» بالعربية في موضوع الاعتقاد المسيحي. وقد دعا الكاتب المسلم (الهاشمي) نظيره المسيحي إلى اعتناق الإسلام مشيراً إلى استحالة الاعتقاد بالتثليث ومبرزاً تفوق الإسلام واعتقاده في نبوة محمد

على ما يبدو فإن أنستاسيوس السينائي هو أول كاتب مسيحي قد رد على النقد الإسلامي للمسيحية، قبل المتكلم الأكثر شهرة يوحنا الدمشقي بنصف قرن Sidney H. Griffith, "Anastasios of Sinai, the Hodegos, and the Muslims," Greek Orthodox Theological Review 32 (1987), 341-358.

وانظر أيضاً دراسة حول نص جدلي لعالم شيعي من القرن التاسع الميلادي: Anti-Christian Polemic in Early Islam: Abu 'Isa al-Warraq's "Against the Trinity", ed. and trans. David Thomas (Cambridge, 1992).

حول يوحنا الدمشقي، انظر: Daniel J. Sahas, John of Damascus: The "Heresy of the Ishmaelites" (Leiden, 1972).

Sidney H. Griffith, "Theodore Abu Qurrah's Arabic Tract on the Christian Practice of Venerating Images," Journal of the American Oriental Society (1985), 53-73, and idem, "Theodore Abu Qurrah: The Intellectual Profile of an Arab Christian Writer of the First Abbasid Century," Annual Lecture of the Irene Holmos Chair of Arabic Literature, Tel Aviv University (Tel Aviv, 1992).

وتشريعات الإسلام وممارساته والمكافآت الدنيوية لمن أسلم. أما المسيحي، الكندي (غير الفيلسوف المعروف)، فقد ردّ بدفاع قوي عن المسيحية وخاصةً عقيدة الثالوث مع نقد لتشريعات الإسلام ولنبوة محمد المنحطة[١].

ونحو ١١٥٠ كتب بولس الأنطاكي أسقف مدينة صيدا «رسالة إلى أحد المسلمين»، وهي بدورها ردت على ما جاء في رسالة القرافي الجدلية. وقد أثارت هذه «الرسالة»، بعد أن ازداد حجمها، ابنَ تيمية ودفعته إلى كتابة «الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح»[٢]. كان موضوع الكتاب هو «أن دين النصارى الباطل إنما هو دين مبتدع ابتدعوه بعد المسيح عليه السلام وغيروا به دين المسيح»[٣]. ومقارناً بين الديانتين الكتابيتين، يقرر ابن تيمية: «وهم [النصارى] يبالغون في تكفير اليهود بأعظم مما يستحقه اليهود من التكفير، إذ كان اليهود يزعمون أن المسيح ساحر كذاب بل يقولون إنه ولد بغية كما أخبر الله تعالى عنهم بقوله سبحانه: «وقوله على مريم بهتاناً عظيماً»، والنصارى يدعون أنه الله الذي خلق الأولين والآخرين وأنه ديّان يرد الدين فكانت الامّتان فيه على غاية التناقض والتعادي والتقابل»[٤].

رغم أن المسلمين قد دعوا المسيحيين واليهود من حين لآخر

---

(١) Wadi Z. Hadad, "Continuity and Change in Religious Adherence: Ninth-Century Baghdad," 35-47.

(٢) ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، القاهرة: مطبعة النيل 1322/1905. أربعة أجزاء.

(٣) ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج 1 ص 22-23.

(٤) ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج 1 ص 23.

للمشاركة في مناظرات، فلم تصل إلينا سوى موادّ مكتوبة حول المسيحية أساساً[١]. وقد قرر تموثي الأول Timothy I، وهو بطريق نسطوري في القرن التاسع، أن يكتب نسخته من حوار جرى بينه وبين الخليفة العباسي المهدي. وكان من بين المواضيع التي تطارحوها موضوع التثليث والنبوءات والختان (الذي أثار تخلي المسيحيين عنه نقداً كبيراً بين المسلمين)[٢].

ويعلق برنارد لويس على السّبب الذي جعل المسيحية تتلقى نقداً لاذعاً أكثر من اليهودية، فيقول:

> عموماً، يولي المتكلمون المسلمون اهتماماً أقل باليهود قليلي الشأن.... فهُم أكثر انشغالاً بنقد المسيحيين الذين كانوا يحملون

---

(١) وتحكي بقايا نص مخطوط من الجنيزة (عربي قد كتب بالحرف العبري)، عن لقاء متوتر بين يهود ومسلمين في أحد المجالس الأسبوعية في بلاط الوزير اليهودي الفاطمي يعقوب بن كليس (مات 991). انظر: Mark R. Cohen and Sasson Somekh, "In the Court of Ya'qub ibn Killis: A Fragment from the Cairo Geniza," Jewish Quarterly Review, n.s. 80 (1980-90), 283-314.

في حالة العثور على أجزاء أخرى من هذا النص، قد يمكننا عندئذ أن نصوغ من جديد هذا المثال المبكر من الجدل الإسلامي اليهودي. انظر: Sasson Somekh, "Fragments of a Polemical Work from the Cairo Geniza" (Hebrew), in Sefer Shivtiel: Mehqarim ba-lashon ha-'ivrit uve-masorot ha-'edot (Shivtiel Book: Studies in the Hebrew Language and in the Linguistic Traditions of the Jewish Communities), ed. Isaac Gluska and Tzemah Kessar (Ramat Gan and Tel Aviv, 1992), 141-159.

حيث تجد مرفقاً إلى هذا المقال جزءاً من مخطوطة لم نكن قد اطلعنا عليه عندما كتبنا المقال أعلاه.

(٢) "Timothy's Apology for Christianity," trans. A. Mingana, Woodbrooke Studies, vol. 2 (Cambridge, 1928), 27-29; cf. Hans Putman, L'Eglise et l'Islam sous Timothée I (Beirut, 1975), 231-232.

ديانة تبشيرية منافسة وكانوا أسياداً لإمبراطورية عالمية منافسة، فمثلوا تهديداً حقيقياً للإسلام وطموحه العالمي[(١)].

إلى هذا ينبغي أن يُضاف أنّ توافقاً مبدئياً أساسياً بين الإسلام واليهودية في شأن وحدة الطبيعة الإلهية قد جنّبهم عاملاً أساسياً للجدل الديني وهو الذي كان دائماً حاضراً في المناظرات الإسلامية المسيحية.

فعلاً، فخلال القرون الوسيطة الإسلامية عادةً ما اجتمع أتباع الديانات التوحيدية الثلاث في وِدّ نسبي لمناقشة عدد من المسائل. بيد أنّ جلسات المذاكرة هذه قد عالجت التدين والأديان بطريقة رحبة متسامحة. وقد استخدم فيها العقل أكثر من الوحي معياراً مشتركاً للنقاشات. ويجمل جول كريمر هذه الظاهرة بالنسبة إلى القرن العاشر في كتابه «نهضة الإسلام» قائلاً: «إنّ العالمية والتسامح والعقل والصداقة قد جعلت من الممكن انعقاد هذه المجتمعات لتسعى معاً بحثاً عن الحقيقة وتحافظ على الحكمة القديمة بتجاوز روابط دينية خاصة في سبيل تجربة إنسانية مشتركة»[(٢)].

أما الفرص بالنسبة إلى اليهود والمسيحيين لمناقشة مسائل مشتركة في مجال محايد فقد وجدت بدرجة أقل بكثير في العالم الإشكنازي بأوروبا الشمالية. فمثل هذه اللقاءات بين علماء مسيحيين ويهود قد استخدمها المسيحيون وسيلة للتعرف على الفهم اليهودي «الحقيقي» المزعوم للعهد القديم، فيما استعملها اليهود لفهم طرق التفسير عند المسيحيين[(٣)]. بيد أننا نشك أنّ ذلك النوع من النقاشات غير المتعصبة

---

(١) Lewis, The Jews of Islam, 85-86.

(٢) Kraemer, Humanism in the Renaissance of Islam, 55-60.

(٣) Aryeh Grabois, "The Hebraica Veritas and Jewish-Christian Intellectual Relations in the Twelfth Century," Speculum 50 (1974), 613-634.

لمسائل دينية، كالتي عرفتها المجالس الإسلامية، قد كان لها مثيل معتبر في أوروبا الشمالية المسيحية. ومن وجه آخر، فإنّ دخول العقلانية إلى ذهن المفكرين المسيحيين هناك من أمثال ألبرتوس ماغنس وتوما الأكويني لم تطالَ المثقفين اليهود. أضف إلى ذلك أنّ رياح النسبية الدينية لم تهُبّ لترقق من فكرة احتكار الحقيقة سواء في اليهودية أو في المسيحية. وعندها فإنّ الجدل بين المسيحية واليهودية عادةً ما استُنفِد على قارعة الطريق في شكل عنف وسِباب شعبي[١].

الرّد اليهودي على الإسلام

بالقياس إلى رد الإسلام المعتدل على اليهودية وبالمقارنة مع جدله الصارم ضد المسيحية، فإنّ الرّد اليهودي على الإسلام كان كذلك معتدلاً، خصوصاً إذا ما قورن بالجدل اليهودي العنيف ضد المسيحية في أوروبا.

المواقف اليهودية السلبية

إن الكراهية للإسلام، وإن لم تغب تماماً عن الكتابات اليهودية، كانت أقل غِلظة من تلك التي كانت لنظيرتها في العالم المسيحي. وعلاوةً على ذلك، ففي الوقت الذي أثار فيه عيسى ورموز المسيحية ازدراء متواصلاً بين اليهود في العالم المسيحي[٢]، فإن مثل هذه

---

(١) انظر: Ivan G. Marcus, "Hierarchies, Religious Boundaries and Jewish Spirituality in Medieval Germany," Jewish History 1 (1986), 7 موظفاً عمل Natalie Zemon Davis, "The Rites of Violence," في كتابها Society and Culture in Early Modern France (Stanford, 1975), 152-187، للوضع اليهودي.

(٢) Katz, Exclusiveness and Tolerance, 90.

المثيرات والردود عليها لا يظهر أنها قد وجدت لدى يهود العالم الإسلامي. وبحلول الفتوحات الإسلامية أصبحت مواضيع العداء للمسيحية، سواء منها المحتجب أو الظاهر، مترسّخةً في العقلية اليهودية إلى درجة أنها واصلت الظهور حتى في كتابات اليهود في العالم العربي[1]. فقد واصل يهود العالم الإسلامي مواجهة المسيحية اللاتينية خلال النقاشات في الأسواق التي كان يرتادها أتباع الديانات الثلاث على ضفاف البحر الأبيض المتوسط في موانئ مثل سبتة بالمغرب والإسكندرية[2].

اكتفى اليهود في العالم الإسلامي بصفتين قادحتين للرسول محمد أثناء وصفهم إياه. كانت الأولى «مجنون»، وقد استقوها من النعت «مجنون» الذي أطلقه على محمد بعض معاصريه ممن كفروا به، فربطوا هذه العبارة بآية في سفر هوشع (٩، ٧): «النبيُ أحمق، إنسانُ الروح مجنونٌ من كثرة إثمك وكثرة الحقد»[3]. أما الصفة الثانية، فكانت «مخبول» (بالعبرية «بسول») وهي تورية لكلمة «رسول». فمثل عبارات الشتيمة هذه كان عقابها القتل في نظر القانون الإسلامي. غير أنه لا توجد معلومات كافية بأنّ وصف اليهود محمداً بـ«المجنون» أو

---

(١) Daniel J. Lasker, "The Jewish Critique of Christianity under Islam in the Middle Ages," Proceedings of the American Academy for Jewish Research 57 (1990-1991), 121-149.

(٢) Ora Limor, "Religious Disputation in Mediterranean Ports" (Hebrew), Pe'amim 45 (Autumn 1990), 32-44. Her evidence is for the twelfth century and after.

(٣) Steinschneider, Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache, 302-303.

«المخبول» قد علم به المسلمون، أو أنّ اليهود قد أخفوا تعابير أكثر تفصيلاً ووقاحةً حول محمد قد انبنت على المقولات العدائية ليهود المدينة أثناء حياة محمد[1].

الرّد على الجدل الإسلامي

إن مقارنة الكتابات الموجهة ضد الإسلام في شروح الكتاب اليهودي المقدس التي كُتبت في العالم الإسلامي بمادة الجدل الديني في التفاسير اليهودية الأوروبية لا تُظهر سوى نتائج هزيلة. ويمكن لنا أن نتوقع مثلاً إيجاد رد على النبوءات التوراتية المزعومة بنبوة محمد في شرح أبراهام بن عزرا Abraham ibn Ezra الأندلسي (١٠٨٩ - ١١٦٤). فرغم ولادة ابن عزرا في توديلا Tudela المسيحية وترحله كهلاً بين إيطاليا وفرنسا وإنجلترا، فإنه كان قد تربى في الثقافة الإسلامية في الأندلس داخل الحاشية اليهودية في البلاط الأندلسي. فمعالجته الآيات المشكلة لا تظهر انشغالاً كبيراً لديه بالرّد على الإسلام. فابن عزرا في تعرضه على سبيل المثال للآية ١٧ من سفر التكوين، يغضّ الطّرْف عن القسم المحتوي على مباركة الله لإسماعيل رغم أنّه يرفض في أحد شروحاته لعبارة «أُكثره كثيراً جداً» التي وردت في موقع آخر من الكتاب المقدس (سفر الخروج ١، ٧)، التنبؤ الحسابي ببعثة محمد جملةً وتفصيلاً[2]. وفيما يتعلق بالإصحاح ١٨ من سفر التثنية الذي يبدأ «يقيم لك الرّب إلهك نبياً من وسطك من إخوتك مثلي له تسمعون»، يكتفي بتقديم التفسير التاريخي المبسط أنّ الرّسول الذي سيبعثه الله يُحيل على يوشع خليفة

---

١) قد تلاعب اليهود بلفظة «قرآن»، فقالوا «قالون»، الذي تعني «العار» في العبرية.

٢) Sefer Ibn Ezra...le-sefer shemot, ed. Judah Fleischer (Vienna, 1926), 2.

موسى، وأن هذا الرسول سيرسله الله ولن يكون كاهناً. وفي تعليقه على سفر هوشع ١٣، ٥ «أنا عرفتك في البرية في أرض العطش» - الذي يشير إلى محمد حسب التأويل الإسلامي - يقرر ابن عزرا ببساطة أن هذه الآية تحتوي على ذكر الله للهبات التي منّها على بني إسرائيل إثر خروجهم من التيه. ويتضح من هذا أن ابن عزرا لم ير في التفاسير الإسلامية للتوراة تحدياً كبيراً. فالتفاسير الإسلامية تمثّل في أغلبها قراءات متحيزة لظاهر النّص، سهل ردها بواسطة قراءة يهودية مناسبة لظاهر الآيات.

أشدّ من ذلك تعقيداً كان التعرض للقصة الواردة في الآية ١٦ من سفر التكوين. فأثناء هجرة هاجر مع ابنها إسماعيل يطمئنها المَلك بالبشارة أنّه سيخرج من ولدها شعب قوي عظيم. وقبل عهد بعيد من ظهور الإسلام، وفي أحد التفاسير المدراشية المتعلقة بآية سيناء وسعير وباران الواردة في سفر الخروج ٣٣: ٢ - ٣[١]، كان الأحبار قد ربطو وصف إسماعيل في الآية ١٦ من سفر التكوين بالتراث القائل إن الله قد منح التوراة لشعوب الأمميين قبل إسرائيل. فوصف إسماعيل باعتبار «إنسانا وحشياً يده على كل واحد» (التكوين ١٦) قد فهمها المفسرون اليهود على أنها تعني أن إسماعيل وذريته كانوا كلهم لصوصاً، ولذلك غير مؤهلين لحمل التوراة[٢].

(١) «جاء الرب من سيناء وأشرق لهم من سعير وتلألأ من جبال فاران وأتى من ربوات القدس».

(٢) لقد حرموا من حمل التوراة حين عرضها الله عليهم, إذ تأمر التوراة بأن «لا تسرق». انظر Sifre Deuteronomy, par. 343, ed. Finkelstein (reprint New York, 1969), 395-396.

وبالنسبة إلى الشرّاح اليهود في العصر الوسيط في العالم الإسلامي، فقد كان هنالك مجال لتعزيز هذه الفكرة، غير أن الفرصة يظهر أنها قد ضاعت في أغلب الأحيان[1]. فملاحظات ابن عزرا حول إسماعيل، ذلك «الإنسان الوحشي»، تبدي ما يلي:

> وفي ما يتعلق بكونه «غليظاً» (سفر التكوين ١٦)، فـ«يده على كلّ واحد»، وفي ما يتعلق بكونه رجلاً فـ«يد كلّ واحد عليه». فالمعنى الصحيح في نظري هو أنه سيكون بين الناس كرجل متوحش وأنه سيبطش بغيره، ولكن بعد ذلك «يد كل واحد عليه»، وهذا هو تفسيره كما في سفر دنيال، أي أنه [إسماعيل] هو الوحش الرّابع.

فالوحش الرابع المذكور في سفر دانيال كان عادة ما يُفهم من قبل المفسرين اليهود على أنه رمز لروما والعالم المسيحي، آخر مملكة قبل الخلاص المسيحي. فقد جرّب ابن عزرا أثناء حياته الهجرة إلى العالم المسيحي والعالم الإسلامي كليهما، وفي شرحه على سفر دانيال، الذي كان قد كتبه بعد الاضطهاد الموحّدي، فإنّه قد «جدّد» النبوءة بأخذ مملكة إسماعيل في الاعتبار، موافقاً في هذا مذهب سابقه سعدية الفيومي Saadya Gaon في القرن العاشر[2].

---

١) يجدر أن نذكر أن موقف الكتابات الربية Rabbinic literature تجاه إسماعيل لم يكن دائماً سلبياً، خلافاً لموقف الأحبار تجاه «الشر» الذي تمثل في إيدوم، روما والمسيحية. انظر: David J. Zucker, "Conflicting Conclusions: The Hatred of Isaac and Ishmael," Judaism 39, no. 1 (Winter 1990), 37-46.

٢) تفاسير سعدية وابن عزرا على دانيال 7 في الكتاب المقدس اليهودي مع تعليقات عليها (Miqra'ot Gedolot). انظر أيضاً: Yisrael (I.) Levin, Avraham ibn Ezra: hayyav ve-shirato (Abraham ibn Ezra: His Life and Poetry) (Tel Aviv, 1969), 33-34.

وكان ابن عزرا على علم بالتفسير بالمدراشي الرِبّي المتعلق بآية سيناء وسعير وباران. أما بالنسبة إلى آيات سفر التثنية ٣٣: ٢، ٣ فيستشهد بتناول سعدية الجدلي لهذا المقطع. «لقد ذهب الحَبر المرضي عنه إلى أن جبال سيناء وسعير وباران الواردة في الآية قريبة من بعضها بعضاً وأن الآية تخبرنا عن الوحي في جبل سيناء».

يظهر أن التفسير «الجغرافي» لسعدية كان متوجهاً إلى النبوءة الإسلامية المستقاة من ذلك المقطع. ولعلّ بعض اليهود قد وجدوا الإدعاء الإسلامي مقبولاً بما أن التفسير المدراشي الرّبي القديم يفرق بين أسماء البقع الثلاث ويجعل الثالثة منها، «من باران»، دالة على بني إسماعيل. ويمكن ردّ قبول اليهود بالتفسير الإسلامي للمقطع المتعلق بباران إلى مقطع آخر يسنده في تفسير مدراشي قديم يذهب إلى أن الله قد تجلى في أربع لغات بما في ذلك العربية[1]. حتى وإن وجدت النبوءات الإسلامية من أمثال آية باران سندا لها في المصادر اليهودية، فإنّ سعدية (وابن عزرا من بعده) قد وجد نفسه مدفوعاً إلى الرّد.

لم يُحفظ لنا الكثير من تفسير سعدية للتوراة حتى نعرف مدى جديته في مناظرة المسلمين. فثمّة ردة فعل متخفيّة على التفسير الإسلامي المعروف لمباركة الله لإسماعيل في الآية: «أنا أباركه وأثمره وأكثره كثيراً جداً» (سفر التكوين ١٧، ٢٠). بطبيعة الحال فإنّ سعدية كان يرد على التفسير الإسلامي عندما لاحظ أن الآية التالية يقول فيها الله بأنه سيصون العهد الذي قطعه لإسحاق، بيد أنه بعد ذلك وبعد ولادة

(١) بالعبرية (سينا)، باللاتينية (سعير، اسم آخر لإيدوم وروما)، بالعربية (باران)، وبالآرامية (ريبوث قوديش).

إسحاق، نجد الله يحض إبراهيم على اتباع نصيحة سارة وأن يرسل إسماعيل بعيداً «لأنه باسحق يدعى لك نسل»(١).

يضمّن سعدية رسالته الفلسفية المسماة «كتاب الاعتقادات والأمانات» ما يمكن اعتباره نقداً للحجج الإسلامية ضد اليهودية. ففي الكتاب الثالث يرد على فكرة نسخ الشرائع، رغم أنه لا ينسبها إلى الإسلام تعييناً. وليس هذا اتفاقاً إذ المسيحية أيضاً تنادي بنسخها للشريعة اليهودية والحال أنّ سعدية يتهم المسيحية في مواضع كثيرة من كتاب الاعتقادات والأمانات(٢). ويلاحظ دنيال لاسكر أن جدل سعدية ينصبّ على الإسلام أقل مما ينصب على المسيحية(٣). بيد أنه يبدو معقولاً أنّ ردّ سعدية على المبدأ الإسلامي الأساسي الخاص بالنسخ قد قصد بحججه أساساً الديانة المسيطرة في محيطه(٤).

---

(١) Genesis 21:12. Moshe Zucker, ed., Saadya Gaon's Commentary on Genesis (Hebrew) (New York, 1984), 156 (Arabic), 412-422 (Hebrew translation).

(٢) Morris Goldstein, Jesus in the Jewish Tradition (New York, 1950), 177-182.

(٣) في ورقة، "Saadya Gaon on Islam and Christianity"، والتي قدمت في مؤتمر كان موضوعه اليهود في الإسلام الوسيط، "The Jews of Medieval Islam", University College, London, June 24-25, 1992. ينتقد لاسكر Lasker إليزر شلوسبرغ Eliezer Scholossberg في دراسته المعنونة: "Concepts and Methods in the Commentary of R. Saadia Gaon on the Book of Daniel" (Hebrew) (Ph.D. dissertation, Bar-Ilan University, 1988), chapter 6,
حيث يذهب شلوسبرغ إلى احتواء كثير من عبارات سعدية على نقد للإسلام، وخاصة في كتابه «الاعتقادات والأمانات» أكثر من كتاب دانيال نفسه. إلا أن لاسكر يقدم ثلاثة أسباب تعلل سلوك سعدية: (1) الحيطة (خوفاً من أن يخبر عنه يهود قد اعتنقوا الإسلام)؛ (2) كان الفرق بين اليهودية والمسيحية أعظم من الفرق بين اليهودية والإسلام؛ (3) إن شعور اليهود بالاستقرار بين ظهراني المسلمين قد أزال الحاجة إلى مهاجمة الإسلام.

(٤) وتأخذ الباحثة حواء لتساروس - يافح هذا الأمر كمسَلّمة، انظر: Lazarus-Yafeh, Intertwined Worlds, 37.

إذ يستهل سعدية دفاعه بحجج نصية حول خلود التوراة، ثم يأتي بحجج عقلية يجمعها من مدافعين يهود سابقين لا يسميهم ضد فكرة النسخ. ويناقش سعدية إثر ذلك (بل يرفض) إدعاء «أصحاب نظرية النسخ» بأن بعض آيات التوراة تثبت فعلاً أن التوراة سيقع تبديلها. في هذا السياق يأتي ذكره لآية جبل باران، متوسلاً بمادة جغرافية مستخرجة من العهد القديم ليثبت أن النبوءة الظاهرة حول ثلاث رسالات متعاقبة تشير إلى حدث واحد - التجلي الإلهي في سيناء. وفي نهاية المطاف يقدم سعدية عدداً من الآيات التوراتية التي تبدو متناقضة مع آيات أخرى ليبرز أنها لا تمثل نسخاً[1].

لقد كان ردّ المصنفين القرّائين على الإسلام أكثر شراسة من رد الربّيين من أمثال سعدية. فكانت هنالك شكاوى من محنة «نفي إسماعيل» مصحوبة بنعوت قاذعة للمؤسسة الحاكمة وتعميمات انتقاصية من الإسلام وحجج عقلية دينية. فالقرقساني، على سبيل المثال، وهو متكلم من القرائين في القرن العاشر يناقش فكرة نسخ الشرائع والنبوءات ببعثة محمد، وفكرة النبوة والمعجزات بحد ذاتها، وكذلك افتقد

(١) Saadia Gaon, The Book of Beliefs and Opinions, trans. Samuel Rosenblatt (New Haven, 1948), 157-173; Haggai Ben-Shammai, "The Attitude of Some Early Karaites Towards Islam," in Studies in Medieval Jewish History and Literature, ed. I. Twersky (Cambridge, Mass., 1984), 7-8; Andrew Rippin, "Sa'adya Gaon and Genesis 22: Aspects of Jewish-Muslim Interaction and Polemic," in Studies in Islamic and Judaic Traditions, ed. William M. Brinner and Stephen D. Ricks (Atlanta, Georgia, 1986), 40-42; Schlossberg, "Concepts and Methods in the Commentary of R. Saadia Gaon on the Book of Daniel," chapter 6.

المرويات الإسلامية للمصداقية[1]. لقد كان القرّاؤون في بعض ممارساتهم أقرب إلى الإسلام منهم إلى اليهودية القرائية[2]. كما يبدو أن المتكلمين القراء قد ردوا بقسوة أشد على نقد الإسلام لليهودية مما أبداه نظراؤهم الربّيون، من أجل أن يمنعوا القرّائين من الذهاب في التشبه بالمسلمين مذهباً بعيداً.

وقد كتب الشاعر والفيلسوف الأندلسي اليهودي يهودا اللاوي كتابه «الرّد والدليل في دين الذليل» وهو المعروف بخُزاري Kuzari بعد قرنين من زمن سعدية. إنّ عنوان الكتاب ذاته يعلن عن غايته الجدلية. فكتاب مثل هذا في محيط مسيحي كان سيخصص للردّ على حجج المسيحية ضد اليهودية. بيد أنّ اللاوي وهو يقيم في محيط مسلم لا يجد في الإسلام سوى واحد من تحديات أخرى كثيرة. فقد اصطدم في معرض سعيه إلى إثبات تفوق اليهودية الربية، بالقرائية والنسبية الفلسفية. وبما أنه قد كتب في الأندلس، حيث كانت حركة استعادة اسبانيا المسيحية عاملاً سياسياً مهماً، فانّ كتاب كزاري قد اصطدم بالجدل المسيحي كذلك.

ويحتج اللاوي ضد النقد الإسلامي الذي يدّعي أن كتاب اليهود المقدس يطفح بتشبيه الله بالإنسان، بطرح نظرية حول الصفات الإلهية في مؤلفه كزاري يدافع فيها عن إسناد النعوت البشرية لله. وفي جواب على الدليل الإسلامي على نبوة محمد (أنا أباركه وأثمره وأكثره كثيراً جداً)، فإنّ اللاوي، مثله مثل سعدية من قبله، يشير إلى الآية الموالية

---

(1) Ben-Shammai, "The Attitude of Some Early Karaites Towards Islam," 3-40.

(2) نذكر على سبيل المثال، تحديد بدء الشهر الجديد عن طريق مشاهدة الهلال عياناً، التجول حفاة داخل الكنيس، إضافة إلى ممارسة هيئات تشبه الهيئات الإسلامية أثناء الصلوات.

لها (و لكن عهدي أقيمه مع إسحق)، كدليل على أن الله قد أبعد إسماعيل لصالح جد إسرائيل[1]. ويجمع الرّد على الإسلام بالرد على المسيحية في نَفَس واحد قائلاً: «لم يكن لإسماعيل ولا لعيسو ميثاق»، لأن عيسو قد رُفِض أيضاً مثلما تحدث بذلك قصة بيعه حق بكورته إلى يعقوب.

يماثل هذا الرد منافحة ابن ميمون ضد الحجج الإسلامية في كتاباته رغم أن ذلك لم يقع في كتابات موجهة أساساً إلى الدفاع عن اليهودية ضد الإسلام. ففي تعليقه على المشناة يعنون بن ميمون واحدة من بين مقولاته الثلاث عشرة الضرورية المتعلقة بالعقيدة اليهودية، بالنسخ محتجاً بأن توراة موسى لا يمكن أن تُنسخ ولن تنزل توراة أخرى من الله[2].

وقد تقدم جدل دفاعي ضد الإسلام زمنيا. ويوجد هذا الجدل في الفصل السادس من المؤلف الكلامي «بستان العقول» لابن القرن الثاني

---

(١) Kuzari, Part Two, section 14. Critical edition of the Judaeo-Arabic text, ed. D. S. Baneth and H. Ben-Shammai (Jerusalem,جb al-radd wa'l-dalجKit 1977); English trans. by Hartwig Hirschfeld, Book of Kuzari (New York, 1946).

(٢) Eliezer Schlossberg, "The Attitude of Maimonides toward Islam" (Hebrew), Pe'amim 42 (1990), 50ff.

أترك جانباً هنا مسألة كون موسى بن ميمون هو أول من صاغ الاعتقادات اليهودية وقعّدها انظر في هذا مثلاً:

Arthur Hyman, "Maimonides' 'Thirteen Principles,'" in Jewish Medieval and Renaissance Studies, ed. Alexander Altmann (Cambridge, Mass., 1967), 119-44. and by Menachem Kellner, Dogma in Medieval Jewish Thought from Maimonides to Abravanel (Oxford, 1986), chapter one.

عشر اليمني نيثانيل بن الفيومي - Nethanel ibn Fayyumi وقد كتبه على خلفية الاضطهاد المخصوص للسلطة الشيعية في ذلك البلد - وقد كتب ابن ميمون إلى ابن نثانيل هذا رسالتَه الشهيرة «رسالة إلى اليمن» والتي يواسي فيها جماعة مضطهدة من قبل سلطة إسلامية قد انجذبوا إلى مُدَّعٍ محلي للمهدوية كان قد تخلى عن اليهودية واعتنق الإسلام[1]. فرغم أنّها لم تكن بالضرورة جدلاً ضد الإسلام، فإنّ الرسالة تحوي مادة ضرورية لذلك الغرض. ويرد ابن ميمون على نبأ مفاده أن هذا المرتد في اليمن قد استشهد بآيات توراتية تتنبأ بظهور محمد في المستقبل. وقبل أن يناقش تلك الآيات واحدة تلو الأخرى، يهزأ ابن ميمون بالمسلمين قائلاً إنهم أنفسهم يدركون المغالطة الكامنة في هذه التنبؤات. بسبب ذلك «فهم مضطرون إلى اتهامنا قائلين لقد بدّلتم نصّ التوراة ومحوتم كلّ أثر لاسم محمد منه». يظهر ردّ ابن ميمون معتدلاً وغير مضطرب؛ إذ يتجنب التعرض لبعض أشهر الآيات التوراتية ذات المغزى الإسلامي، فالآية «سأُخرج منه أمة كبيرة» (التكوين ١٧، ٢٠) «لا تستلزم النبوة ولا الشريعة، وإنّما مجرد أعداد غفيرة ليس إلا». وفي سياق سعدية نفسه فإنّ ابن ميمون يقرر أن الله قد بيّن لإبراهيم أن بركته ستقتصر على إسحاق ويكون إسماعيل تابعاً له. أما آية فاران (التثنية ٣٣، ٢) فتصف فقط نبوءة إسرائيل التي تأتي على درجات، أولها

---

(١) Reuben Ahroni, "From Bustän to Qiäat al-Baä?l: Some Aspects of Jewish-Muslim Religious Polemics in Yemen," Hebrew Union College Annual 52 (1981), 311-30.

ولمناقشة حول أعمال ابن ميمون والظرف التاريخية التي عاشها، انظر الفصل العاشر من هذا الكتاب.

المجيء، ثم الإشراق وأخيراً الظهور. ويناقش ابن ميمون التفسير الإسلامي لآية سفر التثنية (١٨، ١٥) المفيدة أن الله يَعِد باصطفاء «رسول من بين أنفسكم»، حيث يقول إنّ بعض اليهود في اليمن وجدها قاطعة. «تذكروا أنه لا يحق اقتطاع نص عن سياقه وأن تستدلوا به» فالسياق هو الأمر الإلهي بعدم الانخراط في أعمال التنجيم وأن «الرسول المشار إليه هنا لن يكون شخصاً يأتي بشريعة جديدة ولا بدين جديد». «إن عدم تصديقنا بنبوءة عمرو أو زيد ليس بسبب كونهما غير يهود، كما تعتقد العامة ذلك. وبناء على ذلك فليس لهم إلا أن يحتجوا بالعبارة التوراتية «من بين أنفسكم». بالعكس من ذلك يفسر ابن ميمون أنه لا يعتقد في رسول يُبعث ليبدل حتى أمراً واحداً من أوامر التوراة التي أخبرنا موسى أنها الرسالة الأخيرة الخالدة[١].

وفي موضع آخر من رسالته إلى يهود اليمن، يَرُد ابن ميمون على الخبر الذي يفيد بأنّ يهودياً من اليمن قد نصب نفسه مهدياً. فهو واع تمام الوعي بالاتهام المسيحي الجدلي لليهودية، مورداً مثال المسيح الذي يسند إليه المسيحيون خطأ الخوارق التي يمكن إبطالها «بآلاف الأدلة من الكتاب المقدس». فبسبب عيشه في وسط إسلامي، لا تلعب فكرة المهدوية فيه إلا دوراً صغيراً جداً، في الفكر الديني (السني على الأقل)، فان ابن ميمون قد توجب عليه التصدي لتحدي المسيحية ليثبت موقفه بأن المدعي اليمني ليس إلا مهدياً كاذباً[٢].

---

(١) Moses ben Maimon, Iggeret teiman, ed. and trans. into Hebrew by J. Kafih in Iggerot (Letters) (Jerusalem, 1972), 32; in Abraham Halkin's English edition in Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides (Philadelphia, 1985), 107, 110-12.

(٢) Moses ben Maimon, Iggerot, ed. and trans. into Hebrew by Kafih, 53;=

أما ابن ميمون إبراهيم المعروف بتقديره للمتصوفين المسلمين في كتابه «كفاية العابدين»، فله بعض المآخذ الواضحة على الإسلام وذلك في تعليقه على سفر التكوين. فتعليقاته على الفصل الحادي والعشرين، الذي يحوي قصة خروج هاجر وإسماعيل مثال على ذلك[١]. فكلمات ساره «إنّ ابن هذه الجارية لا يرث مع ابني إسحق» (آية ١٠) تتيح لإبراهيم الميموني تقديم قراءة في غير صالح الإسلام. ويعني ذلك، حسب عبارته، أن نسل إسماعيل لم يكن قد أعد ليرث مع إسحاق أو ليشاركه الكمال الذي وعدت به (التوراة) نسله، «فحتى مع إيمانهم بها فقد أبطلوها بزعمهم أنها نسخت وأزاحوها جانباً بزعمهم أنها قد غُيرت وبُدلت». ويضيف أن ظاهر هذا النص يشير إلى مجرد رغبة ساره في استبعاد إسحاق من تأثير إسماعيل السيئ[٢]. ويعتبر إبراهيم الميموني أن الكلمات «وابن الجارية أيضاً سأجعله أمّة لأنه نسلك» (آية ١٤) على أنها «إشارة إلى ظهور الديانة الإسلامية من بين المؤمنين بوحدة الله الذين سينحدرون منه...بعد ظهور ديانة إسرائيل، وفي فترة مظلمة من تاريخهم لما اقترفوه من آثام»[٣]. إنّ هذا التعليق المنسجم بشكل لافت مع الفهم

= English trans. by Halkin, Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides, 126.

بالنسبة إلى الأثر الهامشي للفكر المهدوي في الإسلام، انظر Hava Lazarus-Yafeh, Some Religious Aspects of Islam (Leiden, 1981), chapter four, "Is There a Concept of Redemption in Islam?".

(١) إن تناول إبراهيم لميلاد إسماعيل (الفصل 17) غير متوفر، بسبب أن القسم من تفسيره المتعلق بسفر التكوين لم يتم العثور عليه.

(٢) Abraham ben Moses ben Maimon, Commentary on Genesis and Exodus ed. and trans. into Hebrew by E. Wiesenberg (London, 1959), 42-43.

(٣) Ibid., 42-45.

الإسلامي لهذا النّص، يشير إلى أنّ إبراهيم الميموني لم يكن ذا إلمام حقيقي بالتنبؤات الإسلامية المعتمدة على النصوص المقدسة اليهودية.

أهم من ذلك - وهو كذلك من سمات المفسرين اليهود المقيمين تحت النفوذ الإسلامي - أن إبراهيم الميموني يولي اهتماماً للتفسير المسيحي. فهو يعلم أن المسيحيين يستشهدون بأدلة تفيد هيمنة المسيحية على اليهودية مثل نصوص العهد القديم كسفر التكوين ٢٥، ونبوءة ولادة رفقة توأماً، حيث يعد فيها الربّ «أنّ الأكبر منهما سيخدم الأصغر». فحسب فهم إبراهيم الميموني الظاهري، فإن «الأكبر» ينبغي أن يكون إسيو الذي خدم حقاً أخاه «الأصغر» يعقوب «أثناء فترة المعبد الأول وأغلب سنوات المعبد الثاني و[س]يفعل ذلك أبداً في المستقبل»[١]. بالإضافة إلى ذلك فإن الميموني يتناول الفهم الشائع المسيحي لآية التكوين ٤٩ : ١٠ آية «شيلو» التي استعملت في التفسير المسيحي لربط نهاية السيطرة اليهودية ببعثة يسوع. ويقدم إبراهيم الميموني عدداً من التفسيرات اليهودية، من بينها واحدة تنسب إلى إبراهيم بن عزرا وهي تفند التفسير الجدلي المسيحي[٢].

كل الردود الجدلية اليهودية على الإسلام التي ناقشناها حتى الآن ظهرت عرضياً في أعمال اهتمت بمواضيع أخرى. ومقارنة مع اليهود في العالم المسيحي، الذين تعددت رسائلهم المخصصة للدفاع عن اليهودية أمام المسيحية - ومختلفين كذلك عن مسيحيي الشرق - فإن اليهود تحت الحكم الإسلامي لم ينتجوا أي نص جدالي خُصص كله أساساً

(١) Ibid., 64-65.

(٢) Ibid., 202-205.

للإسلام دون غيره. في الحقيقة إن تعليقاتهم الواردة في الشروحات التوراتية وأعمالهم الفلسفية والفقهية تجمع عادةً الرد على المسيحية بنقدٍ للإسلام.

يجب أن لا ننسى أنّ اليهود الربيين كان لهم في القرّائين خصم مجاور لهم. فخصوصاً في فترة الإسلام المبكر وبالأخص في شخص سعدية الفيومي ثم في فترة تالية في عمل يهودا اللاوي، شغل الجدل اليهودي الداخلي مع القرائين حيّزاً مهماً في جدل الربيين(١). إن تعدد الأهداف الجدلية - الإسلام والمسيحية والقرائين والنزعات المشككة - تثبت توزع الطاقة الجدلية للحجاج الإسلامي ضد الذميين وهو الأمر الذي قلل من حدّة العداء الموجه لليهود.

لم يصلنا سوى عملين جدليين يهوديين ضد الإسلام وقد كتبا من قبل يهود من العالم المسيحي الغربي، هناك حيث كان الجدل الديني بين اليهود وغيرهم أكثر انتشاراً وحدّة. فقد كتب الحاخام سليمان بن أديرت Solomon ibn Aderet في القرن الثالث عشر في برشلونه (المعروف اختصاراً بـ«رشبه») نقضاً مكتوباً بالعبرية لنظرية التحريف الإسلامية، منافحاً ضد ادعاءات مسلم سمّاه المجنون محمد(٢). أما

(١) Baron, Social and Religious History of the Jews, vol. 5, 275-283; Gerson D. Cohen, ed. and trans., Sefer ha-Qabbalah (The Book of Tradition) (Philadelphia, 1967), xliii-l (in twelfth-century Spain); Samuel A. Poznanski, "The Anti-Karaite Writings of Saadiah Gaon," reprinted in Philip Birnbaum, ed., Karaite Studies (New York, 1971), 89-127 (originally published in 1898 in the Jewish Quarterly Review); Jacob Mann, "A Polemical Work against Karaite and other Sectaries," Jewish Quarterly Review, n.s. 12 (1921-1922), 123-150.

(٢) تم اكتشاف المخطوطة التي أعطيت الاسم Ma'amar 'al yishma'el من قِبل Joseph Perles، انظر:
=

العمل الثاني، فيوجد بجانب رد على المسيحية في ملخص من رسالة فلسفية للحاخام سيمون بن تزمح دوران (المعروف اختصارا بـ: رشباتز)، وهو حاخام وعالم من مايوركه فرّ من المذابح ضد اليهود سنة ١٣٩١ والتجأ إلى الجزائر الإسلامية. وجدله الثنائي الموسوم بالعنوان القتالي «الرمح والدرع» في شكله المطبوع المستقل، يقدم فرصة ممتازة لمقارنة الردود اليهودية على الديانتين المعاديتين.

يبدأ دوران جدله بالمسيحية. فيدافع عن أبدية شريعة موسى: لقد حرّف المسيحيون مقصد المسيح بالقول إنّه أراد إبطال الشريعة(١). ويعرض التصور اليهودي لحياة المسيح وموته ويعترض على التفسيرات المسيحية لآيات في العهد القديم يزعم أنها تبشر بمجيء المسيح. فالمسيحيون ينسبون الخطأ إلى التوراة ولذلك فإنّ دوران يجادل بأمثلة عن دونية أناجيل العهد الجديد «الذي هو توراتهم». «حتى ولو كان هذا من باب الاستهزاء، والاستهزاء محرّم، فهذا ليس هو الحال من السخرية بالأوثان»(٢).

أما في ما يتعلق بالإسلام، فإن دوران يركز على الادعاء المعروف حول النسخ والتحريف، ولكنه لا يلتفت إطلاقاً إلى مناقشة آيات في الكتاب اليهودي المقدس يُدعى أنها بشائر بنبوة محمد. وكيهودي نشأ بين المسيحيين وأَلِفَ جدلهم المتكرر حول العهد القديم، فإنه عرف أنّ

R. Salomo b. Abraham b. Adereth: Sein Leben und seine Schriften (Breslau, 1863).

(١) Simon b. Zemah Duran, Keshet u-magen (photographic reprint of Livorno, 1763 ed., Jerusalem, 1970), fols. 2a-3b.

(٢) Ibid., fols. 13b-14a.

الجدل الإسلامي إذا ما قورن بنظيره المسيحي لم يكن ذا شأن كبير. على العكس من ذلك فإن دوران ينشغل بأمور في القرآن كانت مبعثاً على السخرية، مستعملاً خطة يهودية يعود تاريخها إلى اتصال اليهود بمحمد في المدينة. ويحتج ضد نبوة محمد مهاجماً ادعاء المسلمين أن القرآن معجزة كافية لإثبات نبوة محمد وبعثته. بل يذهب إلى أن التفاسير الإسلامية للقرآن مليئة بالاختلافات(١). فما يظهر في القرآن على أنه عمل حقيقي وعقيدة سمحة لأنه يحتوي على أهم عقيدة وهي توحيد الله، ليست أكثر من تقليد إسلامي للتوراة ولموسى. كلّ هذه الاعتبارات غُيّرت قليلاً أو لم تغير مطلقاً للاحتفاظ بقدر من التمايز عن اليهود. بيد أن كثيراً من الممارسات الإسلامية لاسيما الحج إلى مكة إنما هي شبيهة بالوثنية وقد بدت حقاً كما لو كانت طقوساً وثنية.

الجدل والاضطهاد

يمثل الجدل بين الأديان أحد أهم أشكال الخطابات التي أبقت الصراع الديني مستمراً خلال القرون الوسطى وهي التي طبعت اللقاء الأول بين اليهودية وكلاً من منافسيها المدعين للحقيقة الدينية. فبالنسبة للمسيحية والإسلام كليهما، فإن الجدل كان وسيلة للتعبير عن عدم تسامحهم الجوهري مع اليهودية. أما بالنسبة إلى اليهودية، فقد قدم الجدل طريقة لتقرير قناعة راسخة بأن اليهود يملكون الحب الإلهي المختص بهم وحدهم وكذا الشأن بالنسبة إلى الحقيقة الدينية الأصلية.

بيد أنه كان ثمة فرق مميز بين الجدل اليهودي - المسيحي والجدل اليهودي - الإسلامي. ففي المسيحية، كان العداء لليهودية مكوناً أساسياً

---

(١) Ibid., fol. 19a.

في التعريف بالهوية الدينية. أما بالنسبة إلى الإسلام، فقد كان الجدل ضد اليهودية عرضياً لا أساسياً؛ ولذلك فقد كان الجدل في نبرته وحدته أكثر اعتدالاً من نظيره المسيحي. ولذلك فإنّ اليهودية قد ردت باعتدال مماثل، إن لم نقل بعدم اكتراث. هذا التقابل البيّن يعيننا على فهم المستوى الضعيف أو الدرجة الخفيفة من الاضطهاد الذي ميّز الإسلام عن المسيحية في علاقته مع اليهود[1].

---

(١) ولتعليلات حول قلة وجود الردود اليهودية على الجدل الإسلامي، انظر Lazarus-Yafeh, Intertwined Worlds, 7-8.

الفصل العاشر

الاضطهاد والردود والذاكرة الجماعية

في هذه المحطّة الأخيرة من محاولتي لتقييم علاقات المسلمين باليهود وعلاقة المسيحيين بهم خلال القرون الوسطى، دعنا نستحضر تقرير ج. ر. التون G. R. Elton حول الأديان التوحيديّة: «إنّ الأديان المنتظمة في شكل كنائس قوية... تضطهد بطبيعة حالها وتميل إلى اعتبار التسامح علامة ضعف أو حتى إساءة إلى الإله الذي يعبدونه»[١].

ليس من الضروري إثبات وجود القيم التي اتصف به الإسلام في القرون الوسطى كذلك في المسيحية كما كانت مطبّقة في ذلك العهد. بالعكس من ذلك، فأنا إذ أتناول مسألة الاضطهاد، أرغب في الكشف عن فروق أخرى وأمور كامنة في العلاقات بين المسلمين واليهود من جهة وعلاقات المسيحيين باليهود من جهة أخرى. في السياقين كليهما، يشمل البحث ردّ اليهود على الاضطهاد. وفي النهاية فإنّ هذه الدراسة ستتوّج بفحص للتاريخ اليهودي والذاكرة الجماعية في علاقتهما بتجربة

---

١) Elton, Persecution and Toleration: Papers Read at the Twenty-Second Summer Meeting and the Twenty-Third Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society, xiii.

الاضطهاد في المجتمعين الإسلامي والمسيحي. ومثلما سأبين ذلك، فإنّ هذا التقابل له أهمية كبرى في التساؤلات الكبرى حول حياة اليهود بين الأميين في القرون الوسطى.

دعني أتوسع في تحذير إلتون Elton. فنحن نقول إن شخصاً أو مجموعةً ما «تضطهد» شخصاً آخر أو مجموعة أخرى إذا ما كان «المُضطهد» يفعل ذلك خارج إطار القانون أو ضد الضوابط الأخلاقية الشائعة، بيد أن هذه الرؤية تبقى نسبية. فعلى سبيل المثال ما قد يعتبره الأمريكيون اضطهاداً قد يكون، وفقاً للأعراف القانونية والأخلاقية لبلد آخر، مشرّعاً من قبل القانون والأيديولوجيا السياسية. ففي القرون الوسطى قلَّما اعتبر المضطهِد الاعتداءَ بالعنف على المنتمين إلى ديانة أخرى «اضطهاداً». لقد اعتقد المضطهِد أنّه كان يطبق القانون - ويُزعم عادةً أنه قانون إلهي - أو أنّه كان يستجيب لإرادة إلهية غير معلنة. في الأديان التوحيدية، التي هي ذات طبيعة خاصة، فإنّ الاضطهاد كان يُبَرَر بشكل كبير بالادعاء أنّ المضطهِد كان يقوم بعمل استجابة لقوة خارقة طلبت اعتقاداً جازماً وإلحاق العقاب الشديد بمن يكفر بها.

وأخيراً ينبغي علينا أن نبيّن المقصود بالاضطهاد. فكما هو مستعمل في النقاش الآتي فإنّ الكلمة تدل على عنف غير مبرر يصيب الأشخاص أو الممتلكات، بما في ذلك قتل الأفراد والجماعات. كما أنّه يعني إكراهاً غير شرعي في أمور الدّين مثل الإجبار على اعتناق دين ما، كما يتضمن إقصاء الأشخاص. وثمة أشكال أخرى من سوء المعاملة - ما يمكن أن نسميه تمييزاً سواء أكان قوانين مالية منحازة أو مواقف سلبية أو مقولات خاطئة - يمكن أن تؤدي إلى الاضطهاد، بل قد أدت[1]. مثل

(١) الاتهام المسيحي لليهود بالقتل الطقسي على سبيل المثال.

هذا اللاّتسامح في حد ذاته كان يعتبر «عادياً» لدى المجتمعات القروسطية التي عاش فيها اليهود.

الاضطهاد في المسيحية والإسلام

في العالم المسيحي

حتى مراجعة سالو بارون ضد النزعة البكائية في التاريخ اليهودي في القرون الوسطى لم تستطع أن تتغافل عن حقيقة أنّ اليهود في العالم المسيحي قد عانوا كثيراً خاصة بعد القرن الثاني عشر[١]. فمن المعلوم الواضح تلك الوقائع لمذابح شاملة انطلقت مع بداية الحملات الصليبية. فقد عُذب اليهود المتهمون بقتل الأطفال المسيحيين وفي كثير من الحالات تمّ إعدامهم. أما غيرهم فقد اضطهدوا بادعاء تسميمهم للآبار أو بسبب السّرقة أو«تعذيب» صاحب العشاء الأخير («تدنيس خبز القدّاس»). كما تعرّض اليهود للاضطهاد الاقتصادي (على سبيل المثال من خلال التقييدات الرّسمية لفرص الحصول على الوظائف والاعتداء على ممتلكاتهم). فقد أُحرق التلمود وأُجبر اليهود على التصريح بكلمة التراجع عن عقيدتهم - وهي إجراءات رمي من خلالها إلى إضعاف قيمة اليهودية عند أتباعها. كما وقع إجلاء اليهود عن المدن والمقاطعات والممالك.

---

(١) إن الكتابات حول الاضطهاد الذي نزل باليهود في العالم المسيحي كثيرة. سأقوم في هذا الفصل بتناول أحداث اضطهادية أقل شهرة نزلت باليهود في العالم الإسلامي مقارناً بينها وبين أحداث مشابهة في العالم المسيحي.

في العالم الإسلامي

إنّ تقرير كلود كاهن بأنّ «ثمة حادثة واحدة لاضطهاد الذميين وقد وقعت في عهد الخليفة الفاطمي الحاكم»، لا يتفق مع الأدلة في هذا الباب[1]. الملاحظة نفسها نسوقها في شأن رأي تريتون بأنّ اضطهاد اليهود قد اقتصر على «المجال المالي»[2]. فقد انطبعت القرون الكلاسكية للإسلام بالاضطهاد الموجه ضد الذّميين الذي كان عنيفاً في بعض جوانبه وخاصةً ما تعلق منه بالمسيحيين. أما بالنسبة لليهود فكان الأمر مختلفاً - أقلّ تواتراً وأقل حدة من اضطهاد اليهود في العالم المسيحي.

فأول مواجهة بين المسلمين واليهود في فجر الإسلام قد أفضت إلى الاضطهاد عندما طرد محمد القبائل اليهودية من المدينة. هذه المواجهة تبدو الاستثناء لا القاعدة. فتوسع الإسلام المنتصر نحو جنوب غرب آسيا وشمال إفريقيا وإسبانيا قد شهد تأسيس سياسة محمد في الجزية مقابل الحماية. ومن ثمة فإنّ اضطهاد الإسلام لليهود قد ظهر خلال فترات التطبيق الحازم للتقييدات المتعلقة بغير المسلمين كلهم مثلما نصّت عليها الشروط العمرية.

ففي كلّ الأحداث المروية عن اضطهاد اليهود يظهر أنهم قد عوملوا باعتبارهم ذميين لا باعتبارهم يهوداً. وتخبر مراسلات الجنيزة عن وجود شعور مخصوص بكره اليهود ومعاداتهم أطلقت عليه اللّفظة اليهودية الجديدة سنأوت sinaut أي الكراهية. وحسب عبارة جوايتاين فإنّ معاداة

---

(١) EI2, s.v. "Dhimma", 229

(٢) Tritton, The Caliphs and their Non-Muslim Subjects, 127-136

السّامية هذه كانت «محليّة ومتذبذبة ولم تكن شائعة مستفحلة»[١]. وهذا يختلف عن الاضطهادآت الأوروبية التي كانت بحدّ ذاتها معاديّة لليهودية منذ الحملة الصليبية الأولى شائعة ومتأصلة.

ويضع برنارد لويس ما يطلق عليه هو «تصنيفاً ممكناً» لأسباب الاضطهاد الإسلامي[٢]. مركّزاً على جوهر الاضطهاد الإسلامي، يجمل لويس الأمر قائلاً: «إنّ أشيع الأسباب الكامنة وراء تلك الموجات العنيفة في الأزمنة ما قبل الحديثة كانت أنّ الذميين لم يلزموا مكانتهم وأنّهم كانوا يتصرفون بكبرياء ويستعلون عن منزلتهم»[٣]. إجمالاً نقول

---

(١) Goitein, A Mediterranean Society, vol. 2, 278-283

(٢) وهي:

عندما أراد حاكم تقي تطبيق «أحكام الصغار المناسبة لغير المسلمين» كجزء من حملة واسعة لتعزيز الانتظام داخل المجتمع المسلم.

عندما أرادت حكومة إصلاحية، كالموحدين مثلاً، خلال فترة أزمات وفتن، التخلص من الانحرافات والتفرق فحَمَلَت الذميين على اعتناق السلام كرهاً، وهو أمر يخالف تعاليم الإسلام.

عندما احتاج حاكم إلى المال، فأداه احتياجه إلى التشديد بمتطلبات «الصغار» توقعاً منه أن غير المسلم سيدفع مبلغاً ليرفع عن نفسه هذه الأحكام.

عندما اتهم غير المسلمين بالتواطؤ مع أعداء المسلمين من الخارج وخاصة في فترة الحملات الصليبية والمغول.

عندما حاولت أقلية غير مسلمة، وخاصة في الفترات المتأخرة، حث حاكم عثماني ضد أقلية غير مسلمة أخرى. انظر في: Lewis, Jews of Islam, 45-57

(٣) Ibid., 53. يعبر خبر يرد في كتاب أحكام أهل الذمة لابن القيم في الفصل حول منع أهل الذمة من تسلم الوظائف الإدارية. يكتب الخليفة عمر بن عبد العزيز إلى عمّاله: «أما بعد، فإن عمر بن عبد العزيز يقرأ عليكم من كتاب الله: (يَا أيهَا الذِينَ آمنوا إنما المُشْرِكونَ نَجس) جعلهم الله «حزب الشيطان» وجعلهم من (الأَخْسرَينَ أعْمَالاً الذين ضَل سعيهُمْ في الحَيَاة الدُّنْيَا، وَهُمْ يَحْسبونَ أنهُم يُحْسنونَ صنعاً)». ابن القيم، أحكام أهل الذمة، ج 1، ص 213.

بنظرة لويس ديمون: إنّ مجموعات ذات مراتب مختلفة في أي مجتمع تراتبي، تتعايش عموماً في تناغم، ومندمجة في الكلّ، ما داموا متفقين «حول النّظام الذي يرتبهم ويميّز بينهم».

الخليفة المتوكل

تذكر المصادر أنّ الخليفة المتوكل قد أوقع بالذميين سنة ٢٣٥/ ٨٥٠:

«وفي هذه السنة أمر المتوكل بأخذ النصارى وأهل الذّمة كلّهم بلبس الطيالسة العسلية والزنانير وركوب السروج بركب الخشب وبتصيير كرتين على مؤخر السروج، وبتصيير زرين على قلانس من لبس منهم قلنسوة مخالفة لون القلنسوة التي يلبسها المسلمون، وبتصيير رقعتين على ما ظهر من لباس مماليكهم مخالفٌ لونهما لون الثوب الظاهر الذي عليه؛ وأن تكون إحدى الرقعتين بين يديه عند صدره، والأخرى منهما خلف ظهره؛ وتكون كل واحدة من الرّقعتين قدر أربع أصابع، ولونهما عسلياً، ومن لبس منهم عمامة فكذلك يكون لونها العسلي، ومن خرج من نسائهم فبرزت فلا تبرز إلا في إزار عسلي، وأمر بأخذ مماليكهم بلبس الزنانير وبمنعهم لبس المناطق، وأمر بهدم بيعهم المحدثة، وبأخذ العشر من منازلهم، وإن كان الموضع واسعاً صيّر مسجداً، وإن كان لا يصلح أن يكون مسجداً صيّر فضاء، وأمر أن يجعل على أبواب دورهم صور شياطين من خشب مسمورة؛ تفريقاً بين منازلهم وبين منازل المسلمين، ونهى أن يستعان بهم في الدواوين وأعمال السلطان التي يجري أحكامهم فيها على المسلمين، ونهى أن يتعلم أولادهم في كتاتيب المسلمين، ولا يعلّمهم مسلم، ونهى

يظهروا في شعانينهم صليباً، وأن يشمعلوا في الطريق، وأمر بتسوية قبورهم مع الأرض، لئلا تشبه قبور المسلمين[١].

من الشائع المعروف أن حكم المتوكل الشديد الملزم بتقييدات الذّمة، يتوافق مع اضطهاده للمعتزلة الذين لقيت عقائدهم غير السّنية حول القرآن اعترافاً رسمياً من لدن الخليفة العباسي المأمون (٨١٣ - ٨٣٣). وبعودة التعاليم السّنية في عهد المتوكل جاءت العودة إلى سياسة متشددة في شأن غير المسلمين، الكفّار بحق، وقد اتخذ ذلك شكل تجديد «للشروط العمرية» المتشددة[٢]. غير أنّ لويس يلاحظ «أنّه لا توجد أدلة على أيّ اضطهاد لغير المسلمين في عهد المتوكل، كما لا توجد معلومات واضحة عن مدى تلك التحديدات وشمولها وكم دام تطبيقها»[٣].

الخليفة الحاكم

لقد أثار الاضطهاد الذي لحق باليهود والمسيحيين في مصر وفلسطين خلال حكم الخليفة الفاطمي الحاكم الموصوف بالمجنون

---

(١) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج 9، ص 2265.

(٢) يعتقد أن الخليفة عمر بن عبد العزيز هو أول من نهى عن تسلم الوظائف الإدارية لغير المسلمين، وهو نهي لا يَرِد في الشروط العمرية

(٣) Lewis, The Jews of Islam, 49.

تجعل بعض المصادر المسيحية موقف المتوكل الحازم ضد المسيحيين قد وقع عند انتهاء عمل الطبيب المسيحي بختيشو Bukhtishu في خدمة بلاط المتوكل. انظر:

J. M. Fiey, Chrétiens syriaques sous les abbasides: surtout. Bagdad (749-1258) (Louvain, 1980), 93-94.

ويلاحظ صاحب الدارسة أعلاه أن المصادر العربية تجعل انتهاء خدمة بختيشو بعد سنة 235/850.

(٩٩٦ - ١٠٢١) اهتماماً بالغاً بسبب طبيعته الغريبة. فهذه الحالة كانت شديدة الغرابة لدرجة أنّه ليس من السّهل إدراجها في تصنيف لويس. فالحاكم طبع حكمه بأفعال اعتباطية شاذة غريبة - فقد أمر مرة بقتل كلّ الكلاب؛ ولكنه أزال الضرائب من حين لآخر وأعطى الهدايا إلى منتفعين لم ينتظروها منه - وبذر الّذعر في كلّ الشعب المصري. وحسب المؤرخين فقد بدأ اضطهاده للمسيحيين واليهود في بداية سنة ١٠٠٤ عندما أمر بارتداء الزّنار حول الوسط إضافة إلى «شارات مميزة على ملابسهم». وقد تكرر حدوث القمع بشكل متفاوت حتى نهاية فترة حكمه. وقد كان من اللافت في خصوص هدم الكنائس والصوامع (بما في ذلك كنيسة القيامة بالقدس وهو حادث يذكره المؤرخون المعاصرون عادة سبباً عاماً لانبعاث الحملة الصليبية الأولى)[١]. وقد أكره الحاكم، مخالفاً تعاليم القانون الإسلامي، الذّميين على الاختيار بين اعتناق الإسلام أوالطرد. فغادر كثير البلد فيما اعتنق الإسلام عدد كثير آخر. ومن بين أفعاله المتناقضة غير المتوقعة أنّ الحاكم هذا قد سمح لكلّ من اعتنق الإسلام بحق العودة إلى دينه الأصلي إذا طلب ذلك - خارقاً بذلك قاعدة أخرى من القانون الإسلامي تحرّم الرّدة عن الإسلام. فحتى مؤرخو القرون الوسطى تساءلوا حول سلامة عقل الحاكم[٢].

(١) يخبر راؤول جلابر Raoul (Radulphus) Glaber (نحو 985 - نحو 1047)، وهو مؤرخ قد عاصر الأحداث، أن اليهود في فرنسا وإيطاليا قد اتهموا بالتسبب في سلوك الحاكم بأمر الله الفاطمي المعادي للمسيحيين فأجلي كثير منهم، وقتلوا، والتنصير الإجباري، وانتحر بعض منهم. انظر: Blumenkranz, Juifs et chrétiens dans le monde occidental, 380-381

(٢) لمزيد حول الحاكم بأمر الله الفاطمي بشكل عام، نحيل القارئ إلى: المقريزي، الخطط. بولاق 1270/1853، ج 2، ص 289-285. وبخصوص موقفه من أهل الذمة، انظر: =

مذبحة غرناطة

عادةً ما يتمّ ذكر الاضطهاد الذي لحق باليهود في المملكة البربرية بالأندلس سنة ١٠٦٦. فالوزير اليهودي يوسف بن النغريلة الذي خلف والده سموأل النجيد بن النغريلة قد اغتاله أعداؤه في البلاط في ٣١ ديسمبر ١٠٦٦(١). وقد أقدمت الغوغاء على قتل الجماعة اليهودية كلّها بعد أن استثارها «سلوكه المتعالي». وتحوي «مذكرات» عبد الله - حفيد مولى يوسف، السّلطان باديس، الذي صار فيما بعد سلطاناً - وصفاً حيّاً لشاهد عيان حول خلفيات أحداث المذبحة نفسها. كتب عبد الله:

«فأنفت العامّة والخاصّة لمكر اليهود ما اشتهروا به من تغيير الأحوال ورأوا من الرّتب خلاف ما عهدوه وللذي أراده الله من هلاكهم في يوم السّبت لعشر خلون من صفر... وهرب اليهودي بنفسه إلى داخل القصر واتبعته العامة حتى ظفروا به وقتلوه وأحالوا السّيف على كلّ يهودي بالبلدة وحصلوا على عظائم من أموالهم»(٢).

وثمة قصيدة جدالية عربية لمسلم معاصر يبدو أنّه لعب دوراً في تحريض الغوغاء على اليهود، تُستخدم «دليلاً» على العداء العربي

Goitein, A Mediterrranean Society, index s.v. "al-Hakim" and Moshe Gil, A History of Palestine, 634-1099, trans. Ethal Broido (Cambridge, 1992), 370-81.

(١) لقد اتهم يوسف بن النغريلة بالخيانة.

(٢) سلطان عبد الله الغرناطي، كتاب التبيان، منشور في:

Al-Andalus, Revista De Las Escuelas De Estudios Arabes De Madrid Y Granada, 3/1935, p. 273.

المسعور للسّامية الذي لوث العصر الذهبي حسب الرّأي الشائع[١]. تشير القصيدة إلى اليهود بـ«قردة» و«كلاب منبوذة» وتحث النّاس على «المسارعة إلى ذبح [يوسف] كفِدى» وأن لا «يتركوا قومه» لأنّهم «قد خرقوا ميثاقنا معهم».

فقد كان من الواضح أن مذبحة سنة ١٠٦٦ كانت ضد اليهودية. بيد أنه، ومثلما يفسر لويس، فإنّ تهديد الشاعر - الذي تم فعلاً تطبيقه - ينبثق من الطبيعة التعاقدية للذمة. فيوسف الوزير اليهودي لتعاليه على المسلمين قد خرق عهد الذميين بالاحتفاظ بوضع متواضع - بل وضيع - إزاء الإسلام[٢]. هذا، بالاضافة إلى أنّ الاضطهاد ذاته ينبغي وضعه في سياقه. فهو ينضوي ضمن نسق إزاحة غير المسلمين عن المناصب الحكومية عموما. أما شكوى الملك عبد الله حول «تغيير الأحوال، و[أنهم] رأوا من الرُتَب خلاف ما عهدوه وللذي أراده الله من هلاكهم» يساند الاقتراح الذي أبديته في الفصل السادس - أي أنّ الإسلام والمسيحية، وكلاهما مجتمعان تراتبيان، قد اعترضا على أي تغيير لـ«النظام الصحيح» للمجتمع، وخصوصاً إذا ما تمّ ذلك من قبل الكفار.

(١) Bernard Lewis, "An Anti-Jewish Ode: The Qasida of Abu Ishaq against Joesph Ibn Nagrella", in Salo Wittmayer Baron Jubilee Volume, ed. Saul Lieberman in association with Arthur Hyman (Jerusalem, 1975), English section, 657-668; Moshe Perlmann, "Eleventh-Century Andalusian Authors on the Jews of Granada", Proceedings of the American Academy of Jewish Research 18 (1948-1949), 269-290; Stillman, The Jews of Arab Lands, 214-216.

(٢) يقول برنارد لويس: «خلافاً لمعادة السامية التي تسم العالم المسيحي، يرى أبو إسحق (كنية الشاعر)، حتى عند غضبه، حق اليهود في الحياة وممارسة دينهم، وذلك لأنه=

اضطهادات قليلة الاشتهار

تظهر أمثلة أخرى على هجمات الغوغاء على ممتلكات اليهود وحتى على أرواحهم هنا وهناك في المصادر الإسلامية في العصور الإسلامية الوسيطة المتقدمة والعليا. ففي سنة ١٠٣٢ على سبيل المثال تعرّضت حارة اليهود بفاس وبقية المدينة إلى هجوم وذلك عندما هوجمت من قبل قائد بربري. ويروى أنّ ما يزيد على ستة آلاف يهودي قد ذبحوا إضافةً إلى انتهاكات أخرى[١].

أما في المدائن (قرب بغداد) ما بين ١١٧٧ - ١١٧٨، فإنّ المسلمين، وقد غاظتهم محاولات اليهود في تخفيت صوت الآذان المنبعث من المسجد المجاور، قد أرسلوا شكاية إلى بغداد. ولمّا لم تنصت السلطات - بل رفضت شكواهم - فقد توجهوا هائجين بصحبة غوغاء محلية نحو محلات اليهود، فحطموا كنيساً وأحرقوا صحيفة للتوراة[٢]. إنّه لمن المتوقع أن بحثاً متأنياً في المصادر التاريخية العربية قد يكشف عن حيثيات إضافية من هذا النوع الخاص من العنف ضد اليهود في العصر الذهبي من القرون الوسطى الإسلامية[٣].

=أساساً فقيه يدرك الحقوق التي أمنتها الشريعة وفقاً لشروط عقد الذمة». Lewis, The Jews of Islam, 45

(١) Hirschberg, A History of the Jews on North Africa, vol. 1, 108; Bat Ye'or, The Dhimmi, 61.

(٢) Tritton, The Caliphs and their Non-Muslim Subjects, 56; Baron, Social and Religious History of the Jews, vol.3, 136.

(٣) ثمة حادثة شغب ضد اليهود، لا ترد في المراجع الثانوية حول اليهود في الإسلام، قد وقعت في سنة 1135 في مدينة قرطبة خلال فترة المرابطين، عندما سببت الحروب بين الإسلام والمسيحية المسلحة في ازدياد مخاوف المسلمين. تأمل عبارة ابن القطان (من=

الاضطهاد في شمال إفريقيا والأندلس وفي اليمن

إن أخطر اضطهاد تعرّض له اليهود خلال هذه الفترة كان على يد البربر الموحدين ابتداء من منتصف ١١٤٠ أثناء غزو الموحدين لشمال إفريقيا والأندلس وبعده(١). فالدعوة الجهادية التي اتصفت بها هذه الفرقة الصفائية قد جعلت كلّ معارضيها أعداء سواء في ذلك المسلمون وغير المسلمين(٢). وقد عرض الموحدون على اليهود والمسيحيين أحد خيارين إمّا اعتناق الإسلام أو القتل؛ فاختار أغلبهم اعتناق الإسلام. وتبدو جهود باحث معاصر في تقليص شدة الاضطهاد الموحدي واستمراره حصيلة لتقييمه الإيجابي للعلاقات الإسلامية اليهودية في موطنه بالمغرب أكثر من كونها نتيجة للبحث الناقد للأدلة(٣).

وقد أعقب تعصب الموحدين (يبدو سنة ١١٧٢) الاضطهادُ الشرس في اليمن. فقد أجبرت سلطة متمردة متعصبة الذّميين على اعتناق

=منتصف القرن الثالث عشر) حول الأحداث التي وقعت في سنة: 529 (1134-1135) «وقتل يهودي مسلماً، فاستطال المسلمون على اليهود، فنهبت أموالهم وهدمت ديارهم». ابن القطان، جزء من كتاب نظم الجمان، تحقيق محمود على مكي، الرباط، ص 217. وانظر:

A. Huici-Mirnda, "Un fragmento inédito de Ibn 'Idari sobre los almorävides", Hespéris Tamuda 2 (1961), 101.

(١) Hirschberg, A History of the Jews in North Africa, vol. 1, 123-139.

(٢) لقد ذهب الموحدون مذهباً يتأسس على توحيد الله المطلق والتزام سلوكي حسب نصوص الشريعة الإسلامية.

(٣) David Corcos-Abulafia, "The Attitude of the Almohade Rulers toward the Jews ", (Hebrew), Zion 32 (1967), 137-160, and reprinted in his Studies in the History of the Jews of Morocco (Jerusalem, 1976), 319-342. Menahem Ben-Sasson, "On the Jewish Identity of Forced Converts: A Study of Forced Conversion in the Almohad Period", (Hebrew), Pe'amim 42 (1990), 19, note 5.

الإسلام. فارتد عدد كبير من اليهود؛ فيما انجذب عدد وراء دعوة معتنق يهودي للإسلام قال بتنبؤات بمحمد في التوراة. بينما إلتحق آخرون بأتباع دعيّ يهودي لقي آذاناً صاغية لرأيه أنّ الاضطهاد يبشر بخلاص أبدي وفعلي. إنّ أهمّ مصدر لمعرفتنا حول هذا الاضطهاد يتأتى من «الرسالة» الشهيرة التي كتبها ابن ميمون مؤازرةً ليهود اليمن ونصحهم، وقد كان هو نفسه، فارّاً من اضطهاد الموحدين[1]. هذا هو المصدر الذي يتضمن اتهام ابن ميمون المرير للإسلام بسبب اضطهاده لليهود المنقطع النظير.

وكان ابن ميمون في مطلع الرسالة قد توجه إلى مخاطبه، رئيس طائفة اليهود في اليمن، شاكياً الصفعات القوية التي سددها الإسلام لبني جلدته والتي عايشها في حياته[2]. إن تتابع النوازل أثناء حياة ابن ميمون كانت قد أكدت له تقريباً أنه يعيش في زمن غير مسبوق من العنف. بيد أنّ الأحكام القاسية التي أطلقها ابن ميمون، ومثلما يبين ذلك برنارد لويس، «لا يمكن قبولها كصورة عامّة [حول حياة اليهود في الشتات الإسلامي، رغم أن] ملاحظاته لا شك تحمل في ثناياها شيئاً من الحقيقة»[3].

لا شك أنّ يهود اليمن والأندلس وشمال إفريقيا تحت حكم

---

(١) وتحكي رسائل محفوظة ضمن وثائق الجنيزة عن موجة من الاضطهاد والإكراه على اعتناق الإسلام في اليمن في نهاية القرن الثاني عشر تحت حكم الأغلبية الشيعية، والتي قد كان جوايتاين قد أرجع تاريخها إلى زمن ابن ميمون ورسالته. انظر:
Goitein, Letters of Medieval Jewish Traders, 212

(٢) Moses ben Maimon, Iggeret teiman, ed. and trans. into Hebrew by Kafih, 17-18; English trans. Halkin, Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides, 95.

(٣) Lewis, Jews of Islam, 102-103.

الموحدين قد وجدوا قليلاً من العزاء في أن الاضطهادات كانت موجهة إلى الذّميين أو أنّ اليهود قد تعرّضوا للعنف بسبب مرتبتهم النوعية لا بسبب كونهم يهوداً. خصوصاً في اليمن حيث لم يعد هنالك أي مسيحي، فإنّ الإجبار على اعتناق الإسلام قد كان أمراً يقصد به العداء لليهودية[١]. بيد أن ردّ اليهود على ذلك وغيره من التعديات قد مثل تصوراً للمصير اليهودي يختلف عن نظيره الذي كان لأبناء عمومتهم في العالم المسيحي.

الإجلاء

لم يعانِ اليهود من الإجلاء وويلاته تحت الحكم الإسلامي في القرون الكلاسيكية. فقد أمر الخليفة الفاطمي الحاكم بنفي أولئك الذميين الذين رفضوا اعتناق الإسلام. وقد كان ذلك بمثابة الاستثناء الذي يثبت القاعدة: فقد فرّ كثير من اليهود من شمال إفريقيا ومن الأندلس هرباً من اضطهاد الموحدين؛ ولا علم لنا بدليل يشير إلى أنّ الموحدين قد جعلوا الاقصاء أحد الخيارات التي خُيّر بينها غير المسلمين من ضحايا سياستهم العدوانية[٢].

ويبدو التخلي عن الاقصاء حلاً «للمشكلة اليهودية» أشد لفتاً للانتباه

---

(١) Shalom b. Sa'adya Gamliel, Pequdei teiman (The Jizya-Poll Tax in Yemen), ed. Mishael Maswari Caspi (Jerusalem, 1982), 34.

(٢) يذكر هذا عادة في المراجع الثانوية، إلا أنه غير ثابت. إن عبارة ابن داوود في كتاب «سفر قبالا» أن اليهود «قد خرجوا من ديارهم» لا تدل على أنهم قد أُجلوا قصراً. هذا هو بعينه ما حث عليه ابن ميمون كطريقة لتفادي القتل والاجبار على اعتناق الإسلام، في «رسالة في الردة»، وهو حث ليس له أي دلالة إلا إذا اعتبرنا اليهود قد خرجوا من بيوتهم اختياراً لا قصراً..

إذا ما اعتبرنا أن الفقهاء المسلمين قد ناقشوا هذا الخيار. فإجلاء محمد لقبيلتين يهوديتين عن المدينة وما يُروى عن طرد الخليفة عمر لليهود الذين كانوا لا يزالون في الحجاز (المنطقة المحيطة للمدينتين المقدستين مكة والمدينة) أفسح المجال لظهور الحديث «لا يجتمع دينان في جزيرة العرب». إن هذه السابقة قد وفرت للفقهاء فرصة لاعتبار هذه القضية تحت عنوان «في إجلاء اليهود عن الجزيرة العربية [أو الحجاز]». وقد ناقش الفقهاء حدود الحجاز لغرض تطبيق سنة عمر. وذهب بعضهم إلى أن الحدود وصلت حتى الطرف الشمالي من الجزيرة العربية. أما الطبري، مؤرخ القرن العاشر ميلادي، وقد تبعه في ذلك بعض فقهاء الفترة المملوكية، فكان رأيه أن للمسلمين أن يبطلوا العهدة العمرية ويطردوا اليهود أو المسيحيين من أي منطقة يعُمُّ فيها المسلمون إذا لم يَعُد بهم حاجة إليهم. بيد أنّ الرأي الغالب لدى الفقهاء عبر العصور هو أن للذميين حقاً مفترضاً في الإقامة بالبلاد الإسلامية - دون تمييز في السكنى - وأن لهم على المسلمين حماية ممتلكاتهم[١].

إنّ عدم الالتجاء إلى الإجلاء كحلٍ يمكن أن يُفسَر جزئياً بالإشارة إلى فرضية بارون المتعلقة بدور «فكرة القومية في الفترة الوسيطة في تحديد مصير اليهود»[٢] فطرد اليهود من إنجلترا وفرنسا وإسبانيا ما بين

---

(١) Fattal, Le statut légal des non-Musulmans en pays d'Islam, 83; Seth Ward, "A Fragment from an Unknown Work by al-Tabari on the Tradition 'Expel the Jews and Christians from the Arabian Peninsula (and the Lands of Islam)", Bulletin of the School of Oriental and African Studies 53 (1990), 407-420.
انظر أيضاً: ابن القيم، أحكام أهل الذمة، ج 1، ص 191-175، فصل «الأماكن التي يمنع أهل الذمة من دخولها»، بما في ذلك قول أبي حنيفة بجواز أهل الذمة بدخول مكة.

(٢) Baron, Social and Religious History of the Jews, vol. 11, chapter 50: "Medieval Nationalism and Jewish Serfdom".

١٢٩٠ و١٤٩٢ كان نتيجة للعوامل الدينية والاقتصادية والاجتماعية التي صارت مؤثرة عندما فشلت غيرها من الجهود - خاصة اعتناق المسيحية - في إدراك الغاية الإقصائية نفسها. ويذهب بارون إلى أنّ الإجلاء قد حدث حيثما كان ثمة انصهار إثني أو عندما رغب الحكام في «وحدة قومية»(١). وقد نمت هذه «القومية» في إنجلترا بتدرج منذ عهد الغزو النورمندي سنة ١٠٦٦. أما في فرنسا فقد تم ذلك منذ القرن الثاني عشر متخذاً شكل مركزية مَلَكية على حساب سلطة الإنجليز والبارونات. بينما لم يقع ذلك في إسبانيا إلى أن انبعثت سياسة التوحيد القومية العنيفة على يد الملك فرديناند والملكة إزابيلا في نهاية القرن الخامس عشر. وأما في ألمانيا حيث أبطلت كلّ محاولة من أجل وحدة قومية من قبل الطموحات العالمية (الإمبريالية) أو التضامن القبلي أو الإقليمي، فإنّه لم يحدث أي إجلاء جماعي لليهود - اقتصر الأمر على طرد جماعي من المدن وبعض المقاطعات خلال القرن الخامس عشر. وكذلك فإن التشظي السياسي والنزعات المسكونية في دول البابوية في إيطاليا قد حالت دون حدوث إجلاءات شاملة. وقد تنبه علماء الاجتماع المهتمين بالمسائل الإثنية إلى دور القومية في إقصاء الأقليات من المجتمع(٢).

لقد لقيت نظرية بارون مقاومة من قبل الكتابات التأرخية اليهودية(٣).

---

(١) خاصة بالنسبة إلى تجمعات نورمندية وأنجلوسكسونية أقامت في انجلترا.

(٢) «إن المحاولات الأروبية لخلق مجتمعات سكانية متجانسة قد أفضت إلى اضطهادات وهجرات جماعية للأقليات»، انظر:

Tamotsu Shibutani and Kian M. Kwan, Ethnic Stratification: A Comparative Approach (New York, 1965), 325-326.

(٣) انظر مثلاً Guido Kisch, The Jews in Medieval Germany, 307-316, 335-341، الذي أولى العامل الديني حجماً أكبر لتعليل تدهور مستوى الحياة اليهودية في العالم=

فوجود النزعة القومية في حد ذاتها في القرون الوسطى هو أمر يشكك فيه[1]. إني أولي الفرضيات قيمة توجيهية في سياق البحث؛ إذ المقارنة بالعالم الإسلامي قد تصقل نظرة بارون إلى الغرب المسيحي وتعززها. ففي العالم الإسلامي حيث لم يحدث الإجلاء، غابت حتى النزعات القومية البدائية في القرون الوسطى. بل إن الحضارة الإسلامية قد احتفظت بميسم التعددية الإثنية المتجذرة فيها لمدة أطول بكثير من أوروبا المسيحية. ولذلك لم يكن ثمة داع لإجلاء اليهود أو المسيحيين لأجل هذه الأسباب. وقد حصل ما يشبه هذا الطرد في الفترات الإسلامية المتأخرة ولكنه لم يكن متعلقاً بالقوى القومية. فبعد فتح القسطنطينية في ١٤٥٣ قام العثمانيون بإعادة توطين أعداد كبيرة غصباً في العاصمة الجديدة (استانبول). إن سياسة التهجير الإجباري تبعاً لمصلحة الدولة وتسمى سرقون surgun (نفي أو تهجير) باللغة التركية، قد طبقت على عدد من الشعوب في الامبراطورية العثمانية، إلا أن اليهود البيزنطيين - الذي يطلق عليهم رومانيوتس - Romaniotes قد

=المسيحي. ومن جهة أخرى وباستقلال عن بارون، يكتب مؤرخ القرون الوسطى الأوروبية الشهير روبرت س. لوبز Robert S. Lopez بصدد اضطهاد «الشاذين» عن المجتمع، أي الهراطقة واليهود: «لعل أهم أسباب اللاتسامح هي ما لا ينتبه إليه الناس بسهولة، ألا وهو قومية بدائية. نعم، إنها أقل أثراً في المثقفين، بيد أنها توجد بل تثبت نفسها في أعلى سلم التراتبية الاجتماعية وأدناه». انظر:

The Birth of Europe (New York, 1967), 353.

(١) Lewis, The Jews of Islam, 121-125; Joseph Hacker, "Ottoman Policy toward the Jews and Jewish Attitudes toward the Ottomans during the Fifteenth Century", in Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society, ed. Benjamin Braude and Bernard Lewis, vol. 1 (New York, 1982), 120-121.

اعتبروها بمثابة «إجلاء»(١). مثل هذا التهجير للمسيحيين - وربما لليهود - إلى مناطق فتحت حديثاً قد حدث تحت حكم الشاه الصفوي عباس الأول في بداية القرن السابع عشر(٢). وبشكل اضطهادي فريد لليهود، وقع إجلاء مؤقت ليهود اليمن إلى صحراء موزع على ضفاف البحر الأحمر من سنة ١٦٧٨ إلى ١٦٨١ ووقع تخريب حي اليهود في صنعاء وحوّل الكنيس إلى مسجد. إن «الإجلاء إلى موزع» الذي ذهب بأرواح عديدة وهلكت فيه ممتلكات كثيرة، قد دخل الذاكرة الجماعية الأدبية ليهود اليمن باعتباره مأساة عظيمة(٣).

«المجتمع المُضطهِد»

سواء أقِيس اضطهادهم بمقياس الإجلاء أو القتل أو التعدي على الممتلكات أو الاكراه على تغيير الديانة، فإن يهود العالم الإسلامي لم يتعرضوا للعنف المادي بدرجة تقارب ما تعرض له اليهود في الغرب المسيحي. حتى عندما تعرض الذميون كمجموعة للاضطهاد والقمع في

---

(١) Lewis, The Jews of Islam, 121-125; Joseph Hacker, "Ottoman Policy toward the Jews and Jewish Attitudes toward the Ottomans during the Fifteenth Century", in Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society, ed. Benjamin Braude and Bernard Lewis, vol. 1 (New York, 1982), 120-121.

(٢) Vera B. Moreen, Iranian Jewry's Hour of Peril and Heroism: A Study of Babai Ibn Lutf's Chronicle (1617-1662) (New York and Jerusalem, 1987), 108-114.

(٣) Gamliel Pequdei teiman, 45; Yehuda Ratzaby, "The Exile of Musa' [Mawza']: A Chapter of Yemenite Jewish History, (Hebrew), Sefunot 5 (1961), 339-395; idem. "An Expulsion of the Jews in the Yemen" (Hebrew), Zion 37 (1972), [illegible]-215.

الفترة ما بعد الكلاسيكية، فإنّ أوضاعهم الصعبة لم تماثل ما حصل في أوروبا. فالطاعون الأسود الذي فتك بأوروبا ما بين ١٣٤٨ و١٣٥٠ شهد مذابح جماعية ضد اليهود، الذين اعتُقِد أنهم قد سمموا الآبار في محاولة لتحطيم الحضارة المسيحية(١). وقد تفشى الطاعون الأسود في العالم الإسلامي كذلك بيد أنه لم يتهم أحد اليهود بذلك ناهيك عن محاولة التخلص منهم. في دراسته عن الطاعون الأسود في الشرق الأوسط، يناقش ميخائيل دولز الردود المتباينة للمجتمعين المسيحي والإسلامي على اليهود أثناء هذا الوباء. فالمفاهيم المسيحية «للألفية ومقاتلة الجماعات الغريبة [و] المعاقبة والذنب» التي أدت إلى اضطهاد اليهود أثناء الطاعون لم تكن فاعلة في المجتمع الإسلامي(٢). فقد كتب بارون عن الإمبراطورية المملوكية ما بين ١٢٥٠ و١٥١٧، «مقارنة بتلك بالجرائم الشنيعة في أوروبا المسيحية في نفس الفترة، فإن الاعتداءات على اليهود هناك كانت أقل حدوثاً وأقل دمويةً. فقد اقتصرت عموماً على بعض الأماكن ولم تبلغ مستوىً كارثياً مثل ما بلغته اعتداءات الصليبيين أو الغوغاء الهائجة في أوروبا ما بين ١٣٤٨ و١٣٤٩ أو ١٣٩١». فهو يشير إلى تمايز يصدق أكثر على القرون المتقدمة، أي على الفترة التي هي مجال الاهتمام في كتابنا هذا(٣).

كيف يمكننا أن نفسر هذا التمايز؟ لقد أطلق المؤرخ ر. أ. مور على

---

(١) Philip Ziegler, The Black Death (New York, 1969), 96-109; Norman Cohn, The Pursuit of the Millenium, rev. and expanded ed. (New York, 1970), 138-139.

(٢) Michael Dols, The Black Death in the Middle East (Princeton, 1977), 293-301

(٣) Social and Religious History of the Jews, vol. 17, 169.

مسيحية القرون الوسطى ابتداء من القرن الثاني عشر اسم «المجتمع المضطهِد». فالصفات والحيثيات التاريخية التي يوردها هذا الباحث دليلاً على موقفه، تعين على فهم الوضع الأفضل نسبياً لليهود في الإسلام. فقد أظهر العالم المسيحي بدءاً من القرن الثاني عشر، حسب مور، كرهاً متزايداً إزاء ثلاث طوائف: اليهود والهراطقة والمجذومين. فالارتباط المزعوم بين الشيطان وكلٍّ من اليهود والهراطقة (إلحاق اليهود بالهراطقة يعود بطبيعة الحال إلى بداية العهود المسيحية)، وكذلك وَسْم اليهود والمجذومين على السواء بالنجاسة والرجس والعفن والتحرش بالنساء والأطفال المسيحيين تُعَدُّ من بين العوامل التي أدت إلى التشابه المهلك بين هذه المجموعات الثلاث لاسيّما في المخيلة الشعبية. «إنّ إلحاق اليهود بالهراطقة والمجذومين في خطاب بلاغي واحد...قد جعلهم تهديداً فريداً وإن كان ذا رؤوس متعددة، لأمن النظام المسيحي»[١]. وربّما يمكن اعتبار أشنع نتيجة للربط بين اليهود والمجذومين قد حصلت خلال الاضطهادات الشرسة في فرنسا في

(١) Ibid., 88 يواصل مور (151-152) Moore، قائلاً: «ولمّا كان اليهود أكثر علماً، بل أكثر ثقافة ومهارة من نظرائهم المسيحيين، فقد نسجت حولهم أساطير تنزلهم إلى مرتبة أدنى مراتب الإنسانية، فتوصف أشخاصهم بالنجاسة وأهواؤهم بالانحطاط، يحاولون أبداً صدع المجتمع المسيحي من الأسفل، متوسلين في هذا بالطبيعة الحقيرة الكامنة فيهم». ويكرر هذه الحجة بتركيز أكبر في مقاله المعنون «اللاسامية وميلاد أوروبا» "Anti-Semitism and the Birth of Europe" وحسب نظري، لا أرى تعليله هذا كافياً، ولا سيما بالنسبة لشمال أوروبا، إذ تعوز حجته أدلة (كما يعترف مور بذلك نفسه) على أمثلة لعلاقات قريبة بين المسيحيين واليهود المهرة في الوظائف الإدارية (الدولية أو الكنسية)، ومعلوم أن الأدلة بصدد انخراط اليهود في الإدارة في شمال أوروبا نادرة جداً، كما يؤكد مور هذا الأمر كذلك (ibid., 51-52).

١٣٢١ والتي كانت موجهة ضد مجذومين متهمين بالتآمر بتسميم جميع السّكان ولكن الكارثة حلّت باليهود كذلك[١].

اليهود والهرطقة

إنّ هذه المعايير - الرّبط بين اليهود والهراطقة والمجذومين - لاعتبار العالم المسيحي مجتمعا مضطهِداً لا يمكن أن تطبّق على الإسلام. لسبب أول هو أن الهرطقة في الإسلام إنّما هي شأن مختلف عن مثيلتها في المسيحية. فالإسلام، مثل اليهودية، يضع اعتباراً كبيراً للسلوك ويسمح بمرونة كبيرة في العقائد. «فالهرطقة لم تكن لتُحَارب إلا عندما اعتبرت تهديداً حقيقياً للنظام الاجتماعي أو السياسي»، مثلما كتب برنارد لويس. هذا، كما يذهب إليه لويس، يماثل الموقف من غير المسلمين الذين يساء إليهم عندما خرقوا قانون الذمة أو تعدوا على «سلامة النظام الاجتماعي أو السياسي».[٢] «فالنزعة المتكررة» في الإسلام - إلى نسبة المذاهب الشاذة مثل التشيع إلى الخطط الخبيثة لليهود الذين دخلوا الإسلام - لم يصاحبها توجس عام من طموحات اليهود في الاستنقاص من الديانة المسيطرة مثلما حصل ذلك في الغرب[٣].

---

(١) Carlo Ginzburg, Ecstasies: Deciphering the Witches' Sabbath, trans. Raymond Rosenthal, ed. Gregory Elliott (London, 1990; Italian original 1989), 33-62.

(٢) Lewis, The Jews of Islam, 53-54; idem, "Some Observations on the Significance of Heresy in Islam", Studia Islamica 1 (1953), 43-63 (revised version in idem, Islam in History [New York, 1973], 217-236).

(٣) Lewis, The Jews of Islam, 103-104.

يمكن أن نتوسع في هذه المقابلة، فنقول: التعريف المسيحي للهرطقة يتضمن «التهويد» - تقليد اليهودية - الذي اعتبر انكاراً للنظام المسيحي. لأجل ذلك، فإنّ وصم الهرطقة قد توسع عادة ليطال اليهود أنفسهم إذ كانوا متهمين بتحريض المسيحيين على اعتناق اليهودية، وكذلك اليهود - «المهودين» - الذين قد تنصروا سواء طوعاً أم كرهاً. فمحاكم التفتيش التي أسست في بداية القرن الثالث عشر لتصفية المهرطقين ومحاكمتهم، عادة ما شمل تنقيبها وسلطتها الاجبارية أفراد اليهود والكتابات اليهودية[١].

وعلى العكس من نظرائهم في أوروبا المسيحية فإنّ اليهود في الإسلام، لم يحملوا عبء الاتهام بالهرطقة أو بتشجيع المسلمين على اتباع الأعراف اليهودية. فكما بينا في الفصل الثاني فإن التهويد قد عُبِّر عنه أساساً على شكل تعلق بسلوكات يهودية (أو مسيحية) شعبية، مثل التقرب إلى الأولياء. فقد مثل هذا خرقاً للأمر «خالفوهم» أكثر من كونه انحرافاً هرطقياً. فبالنسبة للمفكرين مثل ابن تيمية كان ذلك صفعة في وجه عزة الإسلام كما كان أيضا «بدعة» في الممارسة أكثر من كونه تحدياً ثيولوجياً. وبالتالي فابن تيمية في حملاته الشديدة لمحاربة ميل المسلمين إلى طقوس التقرب إلى أضرحة الأولياء لم يعتبر غير المسلمين مسؤولين عن خرق المسلمين لمبدأ «خالفوهم».

الشيطان واليهودي

إنّ موضوع اليهودي المهرطق، غير الوارد في الإسلام، يمتزج في

(١) Louis I. Newman, Jewish Influence on Christian Reform Movements (New York, 1925), 303-359.

المسيحية بموضوع اليهودي المتقرب من الشيطان المغوي الأساسي للإنسان بالهرطقة. فالشيطان عدو عيسى والصورةُ التي تتجسد فيها كل قوى الشر الخارجة عن إرادة الله، يظهر مضطلعاً بدوره العدائي في العهد الجديد. إضافة إلى ذلك فقد كان للشيطان حضور متواصل وعام في العالم المسيحي في القرون الوسطى غذاه اعتقاد شعبي حول الشياطين متجذر في الماضي الوثني ومدعوماً بمهارات إخراج الشياطين لدى رجال الدين الكاثوليكيين المحليين[١]. فالاعتقاد السائد خلال القرون الوسطى الوسيطة المتأخرة والعليا، بأن اليهود كانوا موالين ومقربين من الشيطان، إنما بثته مقاطع من العهد الجديد تربط بين اليهودي والشيطان[٢]. هذا الاعتقاد لقي تعزيزاً إضافياً من عدد من الكتاب المسيحيين. ولذلك فالأب غريغوريوس النيسي Gregory of Nyssa على سبيل المثال يقول عن اليهود في القرن الرّابع: «إنّهم أولياء الشيطان وسليلو الأفاعي، تجار الشنائع، القتّالون، ذوو الفكر الخبيث وسلالة الفرسيين، مجلس الشياطين الملعونين، سفلة، يسهل إخضاعهم، إنّهم أعداء كلّ خير»[٣]. أما إيزيبيوس الإسكندراني Eusebious of Alexander فيقول في «خطبة القيامة» Sermon of the Resurrection المنسوبة إليه متوجهاً إلى اليهود: «اللّعنة عليكم أيها الأخسّاء، يا أتباع مشورة الشيطان فقد سميتم أبناء وأصبحتم

(١) J. N. Hillgarth, ed., Christianity and Paganism, 350-750: The Conversion of Western Europe (Philadelphia, 1986), 12f., 14f., and passim.

(٢) Robert Bonfil, "The Devil and the Jews in the Christian Consciousness of the Middle Ages", in Antisemitism through the Ages, ed. Shmuel Almog and trans. Nathan H. Reisner (Oxford, 1988), 91-92.

(٣) Simon, Verus Israel, 216.

كلاباً...فالجحيم سينتقم منكم جراء الهزيمة التي لقيها على يد السيد المسيح، وستمكثون فيها مسجونين مع أبيكم الشيطان»[١]. أما معاصروه من الكتّاب الميروفنجيين مؤلفي حياة القديس قيصريوس أسقف آرل فيصفون يهود أرليوس على أنّهم «خونة» موالون للهراطقة القوط الآريين ضد المدينة وأسقفها سيزريوس مع «ابتهاج الشيطان» لأفعالهم الشيطانية[٢]. وعندما كتب كبير الأساقفة أجوبارد إلى ملك الكرولنجيين لويس التقي ليبلغه شدة الأذى الذي ألحقه بالديانة المسيحية بمحاباته لليهود، فإنّه قد شدد على دناءتهم مطلقاً عليهم عبارة «أوعية الشيطان» وكذلك بالاتفاق مع سفر يوحنا (٨ : ٤٤) «أبناء الشيطان»[٣].

وفي نهاية المطاف ذاعت الصورة المنمطة التي تماهي بين اليهودي والشيطان في الأسطورة والفن والدراما والمواعظ، وانتقلت الفكرة القديمة عن الشيطان المنكب على تدمير المسيحية إلى حليف خبيث للشيطان، ألا وهو اليهودي. وقد وجدت اعتقادات لاعقلانية عديدة حول اليهود في القرون الوسطى المتوسطة والمتأخرة تعليلاً لها في تحالف اليهودي والشيطان[٤].

---

(١) Parkes, The Conflict of the Church and the Synagogue, 299-300.

(٢) Hillgarth, Christianity and Paganism, 350-750, 37-38 (on the Life and the bishop, see 20-21).

(٣) Agobardi Lugdunensis Archiepiscopi Epistolae, ed. E. Duemmler in MGH, Epistolae Karolina Aevi, vol. 3 (Berlin, 1899), 185, 196 Cf. Kenneth Stow, "Agobard of Lyons and the Origins of the Medieval Conception of the Jew", Conservative Judaism 29 (1974), 65.

(٤) كالاعتقادات الشائعة آنذاك بأن اليهود كانوا يطعنون خبز القدّاس محاكاةً لحادثة صلب المسيح، وأنهم كانوا يقتلون الأطفال المسيحيين لاستعمال دم الأطفال في أغراض=

ويذهب جوشع تراختنبرج Joshua Trachtenberg في كتابه «الشيطان واليهود» إلى أنه، في حين أن الكنيسة الرسمية قد التزمت باعتقادها الأصيل بأن اليهود كانوا كفّاراً يمكن إزاحة رفضهم للمسيحية يوماً ما برفع غشاوة الكفر التي منعتهم من أن يروا الحقيقة، فإنّ الجموع المسيحية التي تمكن منها الخوف من الشيطان واليهود، قد مزجتهما. وبما أنّ الشيطان قد كان أساس الهرطقة، فإنّ اليهود قد اعتُبروا هراطقة أشد شراً من الكفار لأنّهم، رغم علمهم بالحقيقة المسيحية فإنّهم قد زاغوا عنها بل حاربوها(١). إن «كفر اليهود المتعمد» كما وصف سيسل روث الاعتقادَ المسيحي الشائع حول اليهود في مقال طبع منذ ما يزيد عن خمسة عقود خلت يجعلهم يظهرون «أدنى من مرتبة البشر...[و]... قادرين على ارتكاب أي جريمة متخيلة أو غير متخيلة»(٢).

=سحرية وطبية مختلفة. وبطبيعة الحال، فقد شهدت جنوب فرنسا قليلاً من هذه الاتهامات. انظر:

Gavin I. Langmuir, "L'absence d'accusation de meurte rituel. l'ouest du Rhne", in Juifs et judaÿsme de Languedoc xiie siècle-début xive siÒcle, ed. Marie-Humbert Vicaire and Bernhard Blumenkranz, 235-249.

(١) Trachtenberg, The Devil and the Jews, 170-187.

(٢) Cecil Roth, "The Medieval Conception of the Jew: A New interpretation", in Essays and Studies in Memory of Linda R. Miller, ed. Israel Davidson (New York, 1938), 171-190 (quotation from pp. 188-189; recently selected by Jeremy Cohen for his collection of Essential Papers on Judaism and Christianity in Conflict: From Late Antiquity to the Reformation (New York, 1991), 298-309.

معاداة السامية في القرون الوسطى - تطبيق نظرية لانجمور Langmuir

إنّ هذا «التفكير اللاعقلاني حول اليهود» هو الذي يفرده لانجمور، وهو مؤرخ لكراهية اليهود في العالم المسيحي، سبباً أساسياً لمعاداة السامية منذ القرون الوسطى وحتى العصر الحديث(١). فمعاداة اليهودية التي هي منبع معاداة السامية فيما بعد قد ظهرت عندما بدأ المسيحيون الأوائل بالانخراط في «تفكير لاعقلاني» حول اليهود إثر وفاة عيسى - أي عندما كان الفهم اليهودي بصدد الأفول وأن اليهود قد قتلوا المسيح وأن الله كان يعاقب اليهود على قتل الإله. إن معاداة السامية الحقيقية قد ظهرت في العالم المسيحي في بداية القرن الثاني عشر، حينما تبنّى المسيحيون خيالات «لاعقلانية» «مفادها أن اليهود قد جعلوا من طقوسهم صلب أبناء المسيحيين وأنهم استعملوا دم الانسان في طقوسهم وعذبوا خبز القداس وسعوا إلى تخريب المسيحية بنشر الطاعون الأسود». ويرى لانجمور أن هذه الامور هي «أوضح الأمثلة على جهود المسيحيين اللاعقلانية لاستعمال اليهود لنبذ التشكك حول عقيدتهم وتجذير اعتقادهم في هويتهم المسيحية»(٢). هذا الشك - وهو شك عقلاني تجريبي حول مثل هذه العقائد الكاثولكية الأساسية كعقيدة الحلول والقربان المقدس - eucharist قد ظهر في القرن الحادي عشر ونما في القرن الثاني عشر بصعود الفكر المدرسي scholasticism. وقد

---

(١) Gavin I. Langmuir, History, Religion, and Antisemitism (Berkeley, Los Angeles, Oxford, 1990).

(٢) Gavin I. Langmuir, History, Religion, and Antisemitism (Berkeley, Los Angeles, Oxford, 1990), 302-303.

كان ذلك أشد الأمور غيظاً «للأقلية المشتتة لليهود، تلك التي تجسد الكفر». إن إسقاط الخيالات اللاعقلانية حول الشر واللاإنسانية والقتل القصدي قد استعملت وسيلة لدحض الشك عن المسيحية وفي نفس الوقت لتبرير الاضطهاد المادي»[1].

لم يبد الإسلام الكلاسيكي مثل هذا التفكير اللاعقلاني حول اليهود. فقد خشي المسلمون على غرار المسيحيين في القرون الوسطى الشيطان[2]. فالشيطان يضطلع بدور شرير متمرد مخادع بل حتى معاد في القرآن وفي الأدب العربي في الفترة اللاحقة. ولكنه ليس العدو الجوهري لمؤسس الديانة الإسلامية. ولا هو، من ثمة، قوة شريرة تعمل من أجل خراب المجتمع. ولذلك فإنه عندما يجمع الشيطان أحياناً مع اليهود في الكتابات الإسلامية مثلما هو الشأن في العبارة «حزب الشيطان»، فإنّ هذا الاقتران لا يحمل الثقل نفسه[3]. وكالعادة إذا ما تعلّق الأمر بتقريرات سلبية حول اليهود أو المسيحيين في الإسلام، فإنّ

(١) Gavin I. Langmuir, "Doubt in Christendom", in his Toward a Definition of Antisemitism (Berkeley and Los Angeles, 1991), 100-133, and in History, Religion, and Antisemitism, chapters 12 and 13.
إن الاعتقاد بأن اليهود كانوا «رمزاً لكل شر دفين في العالم المسيحي» (ibid., 303)، لم ينته بالحملة الهائلة لمحو الصبغة المسيحية عن أوروبا التي حدثت في القرن التاسع عشر، وجعلت نفسها، كما يقول لانجمور، متمركزة على الطبيعة physiocentric (وهو المقابل للتمركز حول النفس psychocentric). يواصل، إن أسوأ تمثيل لهذا الأمر في التاريخ كانت النازية بأسطورتها اللاعقلانية الآرية التي جعلت اليهود شر الناس خَلقاً وخُلقاً، يتآمرون على خراب الحضارة الغربية غير اليهودية، إلى أن اقتضى الأمر ما سمي «بالحل النهائي»، "the Final Solution." (ibid., 345-346)

(٢) يسمى شيطاناً أو إبليساً بالعربية.

(٣) عادة ما يطلق على اليهود وصف «المغضوب عليهم» الوارد في سورة الفاتحة. انظر مثلاً: ابن القيم، هداية الحيارى إلى أجوبة اليهود والنصارى، ص 34-32.

العلاقة بالشيطان تظهر نوعياً مرتبطة بقسمي غير المسلمين كليهما عند التعرض لمسألة الذّمة. ولذلك فإنّ الوصم «بحزب الشيطان» قد استعمل في مجال الحسبة في رسالة من القرن الحادي عشر بالأندلس للحديث عن اليهود والمسيحيين وكذلك في قول للخليفة عمر بن عبد العزيز إلى العمال الإداريين الذميين (يستعمل المصدر عبارة مشركين)[١]. ويصف مصدر في بيان كيفية لبس العمامة لغير المسلمين، يأمرهم بأن لا يطلقوا العمامة أسفل الكتفين كما يفعل ذلك المسلمون؛ مقابل ذلك يأمرهم هذا النص أن يتبعوا في ذلك عادة «عمامة الشيطان»[٢].

لم يصوِّر الإسلام الوسيط اليهود أو المسيحيين بطريقة لاعقلانية كمتحالفين مع الشيطان لإفساد المجتمع[٣]. فالعداء الإسلامي المتزايد

(١) ابن القيم، أحكام أهل الذمة، ج 1، 212. وابن عبدون، رسالة في القضاء والحسبة، القاهرة 1955، ص 51-43.

(٢) ابن القيم، أحكام أهل الذمة، ج 2، 746-744. وحسب ابن القيم، فإن مقصود العهدة العمرية من فرض زي مميز هو تمييز غير المسلمين عن أسيادهم المسلمين. ويشبه هذا الأمر ما قد سنه الخليفة الكتوكل (850) بأن على الذمي تعليق تمثال خشبي للشيطان على أبوابهم، لكي تميز دُورهم عن دُور المسلمين. الطبري، ج 3، 1390-1389.

(٣) هذا رغم وجود استعارة قرآنية تصور اليهود «قردةً خاسئين» (سورة البقرة، 65)، لعلها ترجع إلى تقليد فلكوري ما قبل إسلامي قد امتزج بإيقونات مسيحية تصور اليهود شياطين. انظر:

Ilse Lichtenstadter, "And Become Ye Acursed Apes", Jerusalem Studies in Arabic and Islam 14 (1991), 153-75.

وثمة نزعة أخرى في المصادر العربية تجعل اليهود قد انخرطوا بأعمال السحر لإيقاع الأذى بالنبي أو بأصحابه. ولكن لم تؤثر هذه النزعة سلباً في العلاقات الإسلامية اليهودية كما أثرت نزعة «اليهودي الساحر» في العالم المسيحي. انظر:

Micheal Lecker, "The bewitching of the Prophet Muhammad by the Jews: A Note a propos 'Abd al-Malik b. Habäb's Mukhtaäar fä l-äibb," Al-Qanäara 13 (1992), 561-68.

إزاء المسيحيين واليهود أثناء الحملات الصليبية والغزو المغولي، وهو الذي يفسره لويس وغيره بأنه صادر عن الخوف من تعاون طابور خامس مع الأعداء، قد وفر تقابلاً صارخاً مع ما كان عليه الوضع في العالم المسيحي. فالادعاء بأنّ الذميين قد تواطأوا مع العدو الخارجي لا يشي بأنه «تفكير لاعقلاني حول اليهود». فهو يعتمد على العكس من ذلك على التجربة المعيشة أن كثيراً من غير المسلمين قد فضلوا المسيحيين أو حكم المغول الوثني آملين بذلك في التخلص من وجوه الإذلال للذمة. ويمثل ابن قيم الجوزية لذلك الاتهام للذميين في هذا السياق بقصة يرويها حول راهب مسيحي في مصر في عهد المماليك اكتشف أنه يكتب رسائل إلى المسيحيين الأوروبيين (الفرنجة) تحمل أخباراً حول المسلمين[١].

إن غياب عنصر العداوة غير العقلانية لليهود عن الفكر الإسلامي يجب أن يعتبر سبباً رئيسياً لندرة اضطهاد اليهود في الإسلام. وإذا نظرنا إلى الأمر من وجه آخر، أمكن للمرء أن يلاحظ أن الاعتقادات حول الخيانة اليهودية لا يمكن أن تكون لاعقلانية إلا في المسيحية، بما أن اليهود لا يمكن مماهاتهم تلقائياً - أي فعلياً - مع اعتداء خارجي مهدد على التراب المسيحي[٢].

إنّ نظرية لانجمور حول العلاقة بين الشك ومعاداة السامية اللاعقلانية في العالم المسيحي القروسطي إذ نطبقها على العلاقات

---

(١) ابن القيم، ج1، ص243-242.

(٢) إن كتاب كتلر وكتلر : The Jew as Ally of the Muslim: Medieval Roots of Anti-Semitism، الذي يذهب إلى أن سبب اضطهاد المسيحيين لليهود في أوروبا كان يرجع أساساً إلى موالاة اليهود للمسلمين، لا يبدو مقنعاً.

الإسلامية اليهودية لتعمق من فهمنا حول الفرق بين كلي المجتمعين. وبما أنّ الشكّ قد لعب دوراً أساسياً في الحياة الفكرية للمسلمين في القرون الوسطى ولجيرانهم اليهود، فإن الحركة الفلسفية في الثقافة العربية والتي بدأت في الإسلام في فترة أبكر من ظهورها في المسيحية، قد شغلت نفسها بنبذ نزعة الشك. فالعناوين التي تطلق على كثير من الكتب العربية مثل عبارة «دليل الحيارى» إنما هي دليل على وجود كامن لنزعة الشك في المجتمع الإسلامي. بيد أنّ الدين الإسلامي قد خلا نسبياً من العقائد غير العقلانية وغير التجريبية مثل الحلول والتثليث واستحالة خبز القربان وخمره إلى جسد المسيح ودمه - تلك العقائد المولّدة قطعاً للشك التي سعى المسيحيون إلى دحضها بأفكارهم اللاعقلانية عن اليهود، حسب رأي لانجمور.

الرّد على الاضطهاد

في العالم المسيحي الشمالي

اختلف الرّد اليهودي على الاضطهاد في البلدان المسيحية جذرياً عن مثيله في البلاد الإسلامية. ففي أوروبا الشمالية واجه اليهود الاختيار بين الموت أو الارتداد تحت التهديد (وهو اختيار عادة ما واجهوه عند غلو الإحساس بكره اليهود)، فاختاروا في كثير من الأحيان موتاً شريفاً: الشهادةَ ولو انتحاراً[1]. ويرسم مقطع نموذجي من قصة يهودي قروسطي

(١) توصف الشهادة بـ "quddush ha-shem"، الذي يعني «تقديس اسم الله». وكان يشمل الانتحار أخذ حياة أفراد آخرين من بين أعضاء العائلة، خوفاً من وقوعهم ضحية لإكراه على التعميد.

يصف الكارثة التي لحقت باليهود خلال الحملة الصليبية الأولى صورةً حيةً للاستشهاد الاشكنازي النموذجي:

> شمّرت النساء عن سواعدهن...وذبحن أبناءهن وبناتهن، ثم ذبحن أنفسهن. وكذلك فعل كثير من الرجال...ذبحوا زوجاتهم وأبنائهم ورضّعهم. والأمهات الأكثر حناناً ورقّة قد ذبحن فلذات أكبادهن. فقد ظهروا جميعاً...وذبحوا بعضهم بعضاً. فالعذارى والعرائس والعرسان نظروا إلى الخارج من النافذة وصاحوا بصوت قوي: «انظر وشاهد، يا الله! ماذا نحن فاعلون لحفظ اسمك العظيم، حتى لا نبدلك بسليل مُعمّد مزدرى ملعون يعتبر محتقراً بين أهله، ابن الزنا الذي حملته أم زانية فاسقة»[١].

ويعتبر الاستشهاد لا الخضوع للارتداد التعسفي الرّد على الاضطهاد الذي خضع له اليهود الاشكناز في القرون الوسطى. فهو يمثل تفصيلاً جوهرياً عاماً للمبدأ اليهودي الكلاسيكي للشهادة كما ظهر في كتب المدراش[٢]. فالتضحية الجماعية بالنفس لدى اليهود الأوروبيين تكمّل وعياً ذاتياً لمواجهة ابتلاء في الإيمان يرسله الله على قوم هم في الأصل

---

(١) English translation by Shlomo Eidelberg, The Jews and the Crusaders: The Hebrew Chronicles of the First and Second Crusades (Madison, Wisc., 1977), 32. Hebrew: A. M. Habermann, ed., Sefer gezerot ashkenaz ve-tzarfat (Persecutions [of the Jews] in Germany and France) (1945; reprint Jerusalem, 1971), 31.

(٢) كقصة الشهداء العشر الذين أعدموا من قبل الرومان بعد إخفاق ثورة باركخبا Allan Mintz, ج urban: Responses to Catastrophe in Hebrew Literature (New York, 1984), 84-105.

مقدسون غير مذنبين وإعادة إحياء على المستوى البشري لعادة التضحية كما في هيكل القدس القديمة[١].

يفسر يعقوب كاتز Jacob Katz تفضيل يهود أوروبا الشمالية للشهادة إذا ما أجبروا على ارتداد قسري عن دينهم. فقد اعتبر اليهود الاشكناز المسيحيةَ ديناً وثنياً كما اعتبروا استناداً إلى الأمر الوارد في المشنا أنّه خير لليهودي أن يموت من أن يخضع لوثني. وتعلق بهذا اشمئزاز اليهود من رؤية بعض الرّموز المسيحية، وخاصة الصليب الذي مثل بالنسبة إلى اليهود الادعاء غير المستساغ بأنّ عيسى قد كان المسيح وابن الله كليهما، وأنّه قد صُلب بأمر من اليهود[٢]. بالإضافة إلى ذلك، فإنّ الاستعداد المسيحي الضارب في التاريخ حول الاستعداد للاستشهاد، تجنباً للكفر والشهادة بالنفس على صدق المسيحية، كلّ هذا شجّع اليهود على السّير في نفس الاتجاه. وقد اعتبر اليهود استشهادهم أمام المسيحيين دليلاً على تفوّق دينهم وإلههم[٣]. ويرى جرسون كوهين أنّ «الموقف المسيحاني» لليهود الغربيين ينطوي على إيمان غير مشكوك فيه بعقيدة البعث والتي قد عمّقت استعدادهم للاستشهاد[٤]. وقد وقع

(١) Shalom Spiegel, The Last Trial: On the Legends and Lore of the Command to Abraham to Offer Isaac as a sacrifice: The Akedah, trans. with an introduction by Judah Goldin (New York, 1967); Ivan Marcus, "From Politics to Martyrdom: Shifting Paradigms of the Hebrew Narratives of the 1096 Crusade Riots," Prooftexts 2 (1982), 40-52; Mintz, Hurban, 95-97.

(٢) Katz, Exclusiveness and Tolerance, 22-23.

(٣) Ibid., 92.

(٤) Gerson D. Cohen, "Messianic Postures of Ashkenazim and Sephardim (Prior to Sabbethai Zevi) ", in Studies of the Leo Baeck Institute, ed. Max=

التنصر هروباً من الموت، وربّما بشكل أكثر شيوعاً مما تقترحه الإحالات العابرة في المصادر العبرية حول الاضطهاد. وبحلول القرون الوسطى المتأخرة وخاصّة القرن الرّابع عشر الكارثي يجد المرء ازدياداً ملحوظاً في تحول اليهود إلى المسيحية سواء كان ذلك طوعاً (هروباً من البؤس ومعاداة السامية) أو كرهاً عبر الخُطب التنصيرية التي استهدف بها المبشرون المسيحيون اليهودَ(١). ورغم ذلك فقد بقي الاستشهاد السلوك المثالي للأشكناز.

في العالم الإسلامي

على النقيض من ذلك كان اليهود في البلدان الإسلامية يفضّلون اعتناق الإسلام على الشهادة إذا تعرضوا لخطر الإبادة. وقد ساهمت عوامل كثيرة في تحديد هذا الرّد «السفردي المشرقي» على الاضطهاد العنيف (وقد امتد هذا الشكل من الرد إلى إسبانيا المسيحية في صورة التحول للمسيحية في العلن والإبقاء على العقيدة والممارسات اليهودية في السر بدءاً من مذابح عام ١٣٩١). وبخصوص «الموقف المسيحاني» السفردي، يشير جرسون إلى دور العقلانية في زعزعة إيمانهم وذلك ببث الشك حول معجزات كالبعث وبالتالي تثبيطهم عن اختيار الاستشهاد(٢).

=Kreutzberger (New York, 1967), 115-156, reprinted in Cohen's Studies in the Variety of Rabbinic Cultures (Philadelphia, 1991), see esp. pp 289ff.

(١) Simonsohn, *The Apostolic See and the Jews*: History, 257-262.

(٢) Cohen, "Messianic Postures of Ashkenazim and Sephardim ", in studies esp. pp. 289ff. See also, Haym Soloveitchik, "Between Islam and Christendom" eruf ha-nefesh [Sanctity of Life andحayyim ve-ح(Hebrew), in Qedushat ha-Martydom: Studies in Memory of Amir Yekutiel], ed. Isaiah M. Gafni and Aviezer Ravitzky (Jerusalem, 1992), 149-52.

يلاحظ مناحيم بن سسون في مقال له حول المجبرين على اعتناق الإسلام في المغرب أثناء الاضطهاد الموحدي، أنّ يهود العالم العربي قد توافرت فيهم الشروط اللازمة لقبول الثقافية العربية، وهي شروط يعتقد الباحثون المعاصرون أنّها قد جعلت غير المسلمين مرشحين مؤهلين للدخول في الإسلام[١]. يضاف إلى ذلك أنّ يهود العالم الإسلامي لم تكن تثيرهم رموز الدين المهيمن كما كان الحال بالنسبة للاشكناز المكرهين من قبل المسيحية في دراسة كاتز. ليس ثمة في كتابات اليهود في الإسلام ما يمكن مقارنته بالتناول المثير والكريه الذي ميّز التناول الأدبي الاشكنازي للمسيحية بما في ذلك المكاتبات الخاصة في الجنيزة، حيث ينتظر وجود ملاحظات انتقاصية حول المسلمين كمجموعة ولكن ذلك لم يوجد[٢].

أضف إلى ذلك أنّ الشهادة في المجتمع المسلم المحيط لم تكن مفهوماً مهمّاً كما كان الحال في المسيحية. فالمسلمون - السنيون بالأخص - خلافاً للمسيحيين الأوائل، لم يكن عليهم أن يضحّوا من أجل دينهم في وجه اضطهاد قوة أخرى متغلبة مثل روما. ففي التعريف الإسلامي كان الشهيد مقاتلاً قد مات في الجهاد. فإذا ما تعرّضوا لاضطهاد ديني فقد فضّل المسلمون المداراة الظاهرية أو التخفي. ما يعبر عنه بالعربية بـ«التقية»، في حال حفاظهم على اعتقادهم في الإسلام باطنياً. فبدلاً من أن يتشبه أو حتى يتجاوز يهود الإسلام الأنموذج عبر

(١) Menahem Ben-Sasson, "On the Jewish Identity of Forced Converts: A Study of Forced Conversion in the Almohade Period" (Hebrew), Pe'amim 42 (1990): 20.

(٢) Goitein, A Mediterranean Society, vol. 2, 276.

اليهودي للاستشهاد، يبدو أنهم قد تأثروا بالاستجابة الإسلامية لتبديل دينهم قسراً في نمط للتعايش خاص بهم. وقد أصبح هذا في ما بعد، سنة لليهود المضطهَدين في إسبانيا المسيحية والتي كانت قد تأثرت كثيراً بالحضور الإسلامي على تراب شبه الجزيرة الإيبيرية لقرون عديدة(١).

ثمة عنصر آخر ذو أهمية بالغة: لقد اتبع يهود العالم الإسلامي رأي فقهائهم المعاصرين الذين استثنوا الإسلام من فئة الوثنية. فقد اعتبروا أنفسهم بلا شك مستثنين من الأمر الشرعي بالموت عوضاً عن التراجع عن اليهودية لصالح ديانة وثنية. وقد وضع ابن ميمون ختم الموافقة على هذا الحكم الكَلامي. فاستناداً إلى دفيد نوفك David Novak فإنّ ابن ميمون لم يعتبر الإسلام ديناً توحيدياً واضحاً فحسب بل رأى أيضاً ممارسات إسلامية معينة على أنّها مما أمرت به اليهودية «الختان على سبيل المثال»(٢). بل حتّى إنّه قد أباح لليهود شرب الخمرة التي يلمسها المسلمون وهو أمر منهى عنه في حال الوثنيين بسبب اشتباه هذا بطقس

---

(١) Lewis, The Jews of Islam, 82-84; Hava Lazarus-Yafeh, "Queen Esther: A Forced Convert?" (Hebrew), Tarbiz 57 (1988), 121-122.

حول الأثر المحتمل لمبدأ «التقية» الشيعي في تفضيل اليهود الدخول في الإسلام على الشهادة في إيران في الفترة الوسيطة المتأخرة، انظر:

Moreen, Iranian Jewry's Hour of Peril and Heroism, 163.

(٢) David Novak, "The Treatment of Islam and Muslims in the Legal Writings of Maimonides", in Studies in Islamic and Judaic Traditions, ed. William M. Brinner and Stephen D. Ricks (Atlanta, Georgia, 1986), 233-250; Eliezer Schlossberg, "The Attitude of Maimonides towards Islam" (Hebrew), Pe'amim 42 (1990), 38-60.

ويرى صاحب المقال الأخير شلوسبرغ وجود فرق بين تناول ابن ميمون للمسائل الفقهية وتناوله لتلك النظرية، حيث اتصفت الأخيرة بنزعة سلبية.

إراقة الخمر على جسد الأضحية تكريماً لإله عند الوثنيين[1]. إنّ اعتناق الإسلام كان يمكن أن يتمّ بإجراء كلمة الشهادة التي هي «لا اله الله محمد رسول الله». وقد كان لليهود قبول الإسلام علناً مثبتين اعتناقهم له بحضور صلاة الجمعة وتجنّب أفعال منهى عنها في الإسلام، بينما يلتزمون سرّاً باليهودية في منازلهم الخاصة.

ويضاهي ذلك أهميةً أنّ الإسلام مثله مثل المسيحية يحرم الرّدة، أي التحول من الإسلام واعتناق دين آخر خوفاً من الموت. وفي المراحل الثلاث الكبرى للاضطهاد في العصر الكلاسيكي (فترة الحاكم والموحدين وفترة اليمن) فاليهود والمسيحيون الذين أُجبروا على اعتناق الإسلام قد سُمح لهم بالعودة إلى ديانتهم الأولى بعد أن وضع الاضطهاد أوزاره. ففي أولى هذه الاضطهادات أصدر الخليفة الظاهر ابن الخليفة الحاكم وخليفته قراراً يطمئن فيه منوهاً باعتراض الإسلام على التغيير القسري للعقائد ويؤكد فيه على الفرض الإسلامي بحماية الذميين. وطلبت السّلطات من الذّميين إعادة دفع الجزية[2].

ويحوي كتاب تشريعي يعود إلى القرن العاشر الإسلامي بإسبانيا وثائق تتعلق بصيغ تتعلق بمتطلبات الدخول في الإسلام، وهي شروط أكثر تعقيداً من النطق بالشهادة. بيد أن هذه الوثيقة تؤكد أن للشخص الذي اعتنق الإسلام مكرهاً أن «يرجع عن ذلك...فإسلامه ليس ملزماً،

---

(١) Novak, "The Treatment of Islam and Muslims in the Legal Writings of Maimonides", 237.

(٢) Yaakov Lev, "Conversion and Converts in Medieval Egypt" (Hebrew), Pe'amim 42 (1990), 79. Also see Lev, "Persecutions and Conversions to Islam in Eleventh-Century Egypt", Asian and African Studies 22 (1988), 87.

إلا إذا ما عُلم يقيناً أنه قد تغلّب على الخوف والإكراه ثم اعتنق الإسلام وصلى ولو صلاة واحدة، فيكون إسلامه عندئذ صحيحاً»[١].

لقد عرف اليهود موقف الفقه الإسلامي من الإجبار على اعتناق الإسلام. فقد كانوا واعين أنّ هذا الموقف قد لقي تأييداً في السّابق. وقد كان لهم أن يتذكروا من اضطهاد الحاكم بأمر الله لهم في مصر أنّه بفتور التعصب، فإنّ اليهود الذين أجبروا على تغيير دينهم قد سمح لهم بالعودة إلى اليهودية[٢]. إضافة إلى الأسباب المذكورة آنفاً، فإنّه من المحتمل أن يهود شمال إفريقيا والأندلس عندما اختاروا البقاء على قيد الحياة مسلمين في الظاهر عوضاً عن الموت شهداء قد انتظروا أن تظاهرهم بالإسلام سيكون مؤقتاً حتى يعاد تطبيق القانون الإسلامي الذي يحرّم الإجبار القسري على اعتناقه[٣].

التاريخ اليهودي والذاكرة الجماعية اليهودية

تعكس الذاكرة الجماعية، وهي الذاكرة التي احتفظت بها مجموعة من النّاس، إدراك ما كان مهمّاً في تاريخ أولئك القوم، وكذلك ما هو

---

(١) ابن الأثير، كتاب الوثائق والسجلات، تحقيق P. Chalmeta و F. Corriente، مدريد 1983، ص 407-408. وانظر كذلك: Monserrat Abumalham, "La conversiän segun formularios notariales andalusäes: valoraciän de la legalidad de la conversiän de Maimänides", Miscelanea de estudios arabes y hebraicos (Universidad de Garanada) 24 (1985), 71-84.

(٢) Goitein, A Mediterranean Society, vol. 2, 299-300.

(٣) Ibid., 300 لم نتطرق هنا إلى الظاهرة الموثقة بشكل جيد حول دخول جموع من اليهود في الإسلام طوعاً في العصور الإسلامية الوسيطة، إما لاعتبارات دينية أو عقلية، منهم من قد جذبتهم الفلسفة وآخرون جذبهم التصوف. انظر في هذا:

Joel L. Kraemer, "The Andalusian Mystic Ibn Hud and the Conversion of the Jews," Israel Oriental Studies 12 (1992), 59-73.

مهمّ في حاضرهم(١). يرجع يوسف حاييم اليورشليمي Josef Hayim Yerushalmi التراث اليهودي في كتابة التاريخ إلى الكتاب اليهودي

---

(١) تعكس الذاكرة الجماعية، ولو على مستوى غير واع، التجربة التاريخية الحقيقية للأسلاف. إن دراسة الذاكرة الجماعية اليهودية ما زالت في طفولتها. من بين أهم الدراسات وأحدثها في هذا الباب كتاب يورشلمي: Yerushalmi, Zakhor: Jewish History and Jewish Memory، وإن كان لبرنارد لويس في كتابه: History: Remembered, Recovered, Invented فضل السبق في التأليف، حيث أشار إلى أمور أخذها يورشلمي من بعده فطوّرها. وثمة دراستان قصيرتان تسلكان مسلكاً إناسياً في قراءة التاريخ، إحداهما من لوسيتا فالانسي Lucette Valensi والأخرى من نثان فختل Nathan Wachtel، كما يضاف إلى هذا عملهما المشترك .Mémoires Juives وفي مقال رئيس له، يعالج المؤرخ إفان ج. ماركُس Ivan G. Marcus مدى صلاحية الاستفادة من المنهج الإناسي في دراسة التاريخ اليهودي الوسيط والذاكرة الجماعية، وخاصة فيما يتعلق بالثقافة الاشكنازية.

في دراسته الكلاسيكية حول الذاكرة الجماعية، يكتب موريس هالبوكس Maurice Halbwachs، في سياق العلاقة المتوترة ما بين التاريخ والذاكرة الجماعية: «إن الذاكرة الجماعية لا تحفظ من الماضي إلا ما حي أو ما هو قادر على الحياة بين الناس الذين يحفظون هذه الذاكرة». خلافاً للتاريخ - الذي هو بدوره مضطرد، يتصف بالعالمية وعدم الانحياز - فإن الذاكرة الجماعية ليست عالمية بل انتقائية. «إن التاريخ سجل من التغيرات... إن الذاكرة الجماعية سجل من التماثلات، وهي بطبيعة الأمر تؤمن بأن الجماعة مازلت هي هي لم تتغير، وذلك لأنها تركز على الجماعة، بينما ما قد تغير هو علاقة الجماعة ووجه اتصالها بجماعة أخرى». Halbwachs, The Collective Memory, 1980, 78-87.

ولقد وجدت هذه الملاحظات مفيدةً جداً لصياغة منهجي في الموضوع، بيد أنني أرى أن ثنائية التاريخ (المكتوب) والذاكرة، وبخاصة في ما يتعلق بالطوائف اليهودية الوسيطة، ليست على إطلاقها. فأرى مثلاً أن ثمة «تاريخاً» في العصور الاشكنازية الوسيطة أكثر مما يلاحظ عادة، وأن هذه النصوص المكتوبة تحتفظ بالمواضيع نفسها التي تذكرها دراسة يورشلمي "Zakhor" حول العصر ما قبل الحديث، بيد أنها لم تكتب بطريقة تأريخية متداولة. وبعبارة أخرى، إن النصوص التاريخية نفسها تمتزج فيها طقوس تذكرية ولترجيّة، والتي هي الحامل الرئيس للذاكرة الجماعية اليهودية في العالم اليهودي ما قبل الحديث. للمزيد، انظر: =

المقدس. فقد بحث الأولون أفعال الأفراد وتاريخ إسرائيل والأمم من أجل بيان ميثاق الله مع بني إسرائيل وإرادته في وجودهم الأبدي شعباً مختاراً من لدنه. وإلى جانب التاريخ المكتوب، حافظت إسرائيل القديمة على ذاكرتها - مع انتقائيتها الكامنة في ثناياها - في شكل طقوس احتفالية وسرد للأحداث الغابرة مثلما نجدها في نشيد دبورة. وقد ركّز أحبار التلمود كلّ اهتمامهم على قصص الماضي اليهودي الموجودة في العهد القديم. حقاً، لقد أبدوا قليلاً من العناية بتاريخ فترة ما بعد التوراة[١]. ويُجمل برنارد لويس الأمر نفسه بالقول إنّ اهتمام الأحبار بتبرير القانون الشفوي وسلطتهم الذاتية لفرضها قد ساهم في التغافل عن التاريخ[٢].

ويذهب يوروشليمي ولويس كذلك إلى أنّ مكتبة التأريخ اليهودي من القرون الوسطى تبدو ساذجة[٣]. فالكتاب القروسطي المشهور، كتاب

Zakhor: Jewish History and Jewish Memory (Seattle, 1983); Lewis, History: Remembered, Recovered, Invented (Princeton, 1975); Valensi, "From Sacred History to Historical Memory and Back: The Jewish Past", History and Anthropology 2 (1986), 283-305; Nathan Wachtel, "Remember and Never Forget", History and Anthropology 2 (1986), 307-335; Valensi and Wachtel, Mémoires Juives ([Paris], 1986); Jewish Memories, trans. Barbara Harshav (Berkeley, Los Angeles, Oxford, 1991); Ivan G. Marcus, "History, Story, and Collective Memory: Narrativity in Early Ashkenazic Culture", Prooftexts 10 (1990), 365-388; and Marcus' "Medieval Jewish Studies: Toward an Anthropological History of the Jews", in The State of Jewish Studies, ed. Shaye Cohen and Edward Greenstein (Detroit, 1990), 113-127.

(١) Yerushalmi, Zakhor, 8ff.

(٢) Lewis, History, 14ff.

(٣) Reuven Michael, Ha-ketiva ha-historit ha-yehudit meha-renasans 'ad ha'et

يوسيبون Yossipon يعالج بشكل خاص التاريخ اليهودي في العصور القديمة. فقد كانت أهم وسيلة في نقل الذاكرة التاريخية، حسب رأيهما، هي أفعال تذكرية في الطقوس والتراتيل[١]. إضافةً إلى ذلك فإنّ يهود القرون الوسطى قد استلهموا من كتاب إستر التوراتي الاستجابة المكتوبة النموذجية لمعاداة السامية والتي تروي انتصار يهود فارس على عدوهم هامان الذي سعى إلى تدميرهم. وقد قدم كتاب إستر نموذجاً لـ«صحائف» الخلاص التي كتبت في العصور الوسطى، وكذلك لأعياد البوريم التي تحتفل بذكرى خلاص الجماعات اليهودية من الاضطهاد الوبيل على المستوى المحلي[٢]. ولم يشرع اليهود في الاهتمام جدياً بالتاريخ إلاّ في القرن السادس عشر حسب يوروشليمي، وذلك في أعقاب الطرد المهين لليهود من إسبانيا المسيحية ١٤٩٢. فظهرت حينذاك طائفة من الكتابات التاريخية تروي خبر اضطهادات القرون الماضية[٣].

---

ha-hadasha (Jewish Historiography: From the Renaissance to the Modern Time) (Jerusalem, 1993).

(١) Yerushalmi, Zakhor, 40-52; Lewis, History, 23, 45-48.

(٢) Yerushalmi, Zakhor, 46-48. Zvi Malachi, Sugyot be-sifrut ha-'ivrit shel yemei ha-beinaym (Studies in Medieval Hebrew Literature), vol. 1 (Tel Aviv, 1971).

(٣) Yerushalmi, Zakhor, 53-75; cf. Lewis, History, 26-28.

حول «جدة» النظرة التاريخية لمؤرخي القرن السادس عشر، انظر:

Robert Bonfil, "How Golden was the Age of the Renaissance in Jewish Historiographyä" History and Theory 27 (1988), 78-102.

ولقراءة تنقد ما ذهب إليه يورشلمي من أن إجلاء 1492 قد مثل نقطة تحول في التاريخ اليهودي قد أفضى إلى نشأة كتابات تاريخية في القرن السادس عشر، انظر: Ivan G. Marcus, "Beyond the Sephardic Mystique", Orim: A Jewish Journal at Yale 1 (1985), 35-53.

إنّ القليل الموجود مما يشبه كتابة تاريخية أصيلة في القرون الوسطى ليأتي أساساً من العالم الاشكنازي[1]. فقد تركز الاهتمام على بعض «التواريخ» التي تصف حوادث الاضطهاد على يد المسيحيين وردّ اليهود بالتضحية بأنفسهم. وتصوّر ثلاثة من هذه التواريخ أحداث سنة ١٠٩٦ فيما يروي رابعٌ خبرَ الاضطهاد الذي حدث أثناء الحملة الصليبية الثانية (١١٤٦ - ١١٤٧). وقد نقلت عن واحد من هذه الكتب في ما يتعلّق بالشهادة الاشكنازية. وقد اعتمد جامعو هذه الروايات جزئياً على روايات شفهية ورسائل متداولة[2]. وينفي يوريشلومي عن هذه الكتابات كونها تنقل الذاكرة اليهودية، لأنّها «تصف شيئاً في الماضي القريب سواء أكان آخر اضطهاد أو آخر خلاص» وأكثر من ذلك أهميةً هو أن «كتب التأريخ لم تلعب مطلقاً دوراً أساسياً في نقل الذاكرة اليهودية»[3].

يبدو يوريشلومي جازماً في تقريره حول هذا الموضوع. كما أنّه يجعل الفرق بين الذاكرة الجماعية والتأريخ حاداً جداً. أولاً، لأن الروايات حول الحملات الصليبية ليست المثال الوحيد على هذا النوع

---

(١) Marcus, "History, Story, and Collective Memory", 365-388.

(٢) Robert Chazan, "The Blois Incident of 1171: A Study in Jewish Intercommunal Organization", Proceeding of the American Academy for Jewish Research 36 (1968), 17-21.

(٣) Yerushalmi, Zakhor, 34, 37-39
ويواصل قائلاً: «لم تدوّن أهم الاستجابات الدينية والأدبية على المصائب التاريخية في العصور الوسيطة في شكل مدونة تاريخية حول الأحداث، ولكن في شكل نَظْم «سليحوت» (selihot)؛ صلوات استغفارية قد أدرجت في التراتيل الطقسية في الكنيس».
Ibid., 45.

من الكتابات. وتعرض رواية أخرى مجهولة المؤلف وأقل ذيوعاً لما تعرض له اليهود في مدينة لومان الفرنسية في عام ٩٩٢ من جراء ما ارتكبه يهودي متشرد من أعمال شنيعة بعد ارتداده إلى المسيحية. ومن المرجح أن الجزء الأخير المفقود من المخطوطة يتحدث عن الخلاص الإلهي الذي تتنبأ به افتتاحية المخطوطة:

هذا خبر يهود مدينة لومان وكتاب الخلاص الإلهي، الذي دافع عن هؤلاء الذين يحفظون ميثاقه ويلتزمون أوامره في سنة تسعمائة وأربع وعشرين منذ هدم المعبد الثاني [يؤرخ له عادة بـ٦٨ قبل الميلاد]. لقد كتب هذا الكتاب ليكون تذكرةً أبديةً لبني إسرائيل حتى يمكنهم روايته لأبنائهم حتى الجيل الأخير - الأطفال الذين سيولدون - ليكونوا حكماء فيعلمون خبر الخلاص الإلهي ويد الله القوية الذي لم يمنع رحمته عن عباده الذين يعبدونه حقاً. وقد كانت رحمته عناية لهم فترك منهم بقية في شتاتهم كي يستوفوا عهده مع إبراهيم وإسحق ويعقوب. هذا هو موضوع الكتاب المبين الذي قد روي بصدق[١].

وتروي قصةٌ أخرى محنةَ اليهود في روان Rouen بفرنسا سنة ١٠٠٧. فاستجابة إلى احتجاجات رعاياه المسيحيين المناوئة لليهود حاول «الملك روبرت، ملك فرنسا» أن يجبر اليهود على اعتناق المسيحية.

---

(١) Text in A. Habermann, ed., Sefer gezerot ashkenaz ve-tzarfat (Persecutions [of the Jews] in Germany and France) (1945; reprint Jerusalem, 1971), 11-15. Cf. Robert Chazan, "The Persecution of 992", Revue des étude juives 129 (1970), 217-221; idem, Medieval Jewry in Northern France: A Political and Social History (Baltimore and London, 1973), 10-12.

فهلك منهم الكثير رافضين التنصر قبل أن تستنقذ شفاعة وجيه يهوديّ لدى البابا البقية الباقية منهم[(١)].

من الواضح أنّ هذه النصوص تهتم بالمدى القصير. فهي تسرد أحداث الاضطهاد حديثة الوقوع. ومن جهة أخرى فإنّ كتاب إفرايم من مدينة بون Ephraim of Bonn وعنوانه «كتاب التذكر» الذي يحوي آخر التواريخ اليهودية الأربعة للحملات الصليبية، إنّما هو تذكّر تاريخي حول الاضطهاد كتب قروناً قبل الكتابات السفردية في القرن السادس عشر. فـ«كتاب التذكر» يتم تصنيفه في غالب الاحوال، من باب الخطأ، باعتباره تاريخاً للحملة الصليبية الثانية. حقاً إن المؤلف يبدأ بمعاناة اليهود أثناء الحملات الصليبية، ولكنه يواصل ليروي، بترتيب، سبعة أحداث أخرى للاضطهاد حصلت في فرنسا وألمانيا وانجلترا خلال النصف الثاني من القرن الثاني عشر مبتدئاً بأول اتهام بالقتل الطقسي وقع في القارة الأوروبية - حادثة بلوا Blois بفرنسا سنة ١١٧١[(٢)]. فقصة بلوا

(١) Text in Habermann, Sefer gezerot ashkenaz ve-tzarfat, 19-21. Cf. Robert Chazan, "1007-1012: Initial Crisis for Northern-European Jewry", Proceedings of the American Academy for Jewish Research 38-39 (1970-1971), 101-118; idem, Medieval Jewry in Northern France, 12-15.

(٢) Ephraim of Bonn's chronicle, Sefer zekhira, in A. M. Habermann, Sefer gezerot ashkenaz ve-tzarfat, 115-132; Eidelberg, The Jews and the Crusaders: The Hebrew Chronicles of the First and Second Crusades (Madison, Wisc., 1977), 121-133; Jacob R. Marcus The Jews in the Medieval World: A Source Book, 315-1791 (Cincinnatti, 1938, and reprints), 127-130.

حول حادثة بلوا Blois، انظر: Chazan, "The Blois Incident of 1171", 13-31
وعن هذا الكتاب كعمل تأريخي، انظر:
"R. Ephraim of Bonn's Sefer Zechirah", Revue des etudes juives 132 (1973), 119-126.

مع ما صاحبها من استشهاد قد شدت اهتمام يروشلمي على أنها نتاج للذاكرة اليهودية الجماعية؛ فقد ولّد هذا الحادث عيد سلحوت Selihot كما ولّد رمزياً يوم صوم سنوي تذكراً للضحايا ترسخ في الرزنامة اليهودية. وقد أخذ ذلك الصوم عنصراً جديداً، ألا وهو تذكر المذابح المرتكبة ضد اليهود في بولندا وأوكرانيا خلال ثورة الكوساك Cossack rebellion سنوات ١٦٤٨ - ١٦٤٩. وقد مثل هذا بعضاً من عناصر التذكر اليهودي غير التاريخي الذي يفصله يورشليمي معتبراً إياه ناقلاً للذاكرة اليهودية خلال القرون الوسطى[١].

ويستبق «كتاب التذكر» لإفرايم، من حيث الشكل الأدبي، تلك الكتابات التي انتشرت بغزارة بعد القرن السادس عشر وأرّخت لسلسلة من الاضطهادات[٢]. وثمة الكثير من مثل هذه الكتابات. فعلى سبيل المثال، قام يوسف بن فرجا (الذي فر من إسبانيا إلى تركيا في القرن السادس عشر) باقتباس قصة من الحوليات العبرية عن معاناة اليهود من الاضطهاد في جنوب فرنسا التي قام بتصنيفها في نهاية القرن الثالث عشر شميتوف شانزولو، لكي يضمنها كملحق للتأريخ الذي كتبه أبوه سليمان بن فرجا حول اضطهاد اليهود والذي نشره بتركيا سنة ١٥٥٤[٣]. ويسرد تأريخ قصير آخر كُتب ما بين منتصف القرن الرّابع عشر ونهاية الخامس عشر سلسلة من المحن التي حلت باليهود أفراداً وجماعاتٍ منذ أيام

---

(١) Yerushalmi, Zakhor, 48-52.

(٢) Habermann, Sefer gezerot ashkenaz ve-tzarfat, 142-146

(٣) Solomon ibn Verga, Shevet yehuda, ed. A. Shohat and Y. Baer (Jerusalem, 1947), 146-149. Joseph Shatzmiller, "Provencal Chronography in the Lost Pamphlet by Shemtov Schanzolo" (Hebrew), Proceedings of the American Academy for Jewish Research 52 (1985), 43-61.

الملك الميروفنجي Merovingian داجوبرت Dagobert وصولاً إلى الطاعون الأسود[١]. يُذكر هنا أيضاً الكتاب المفقود المعنون «تذكر الاضطهادات» (Zikhron ha-shemadot) للكاتب القطلوني ابن القرن الرّابع عشر بروفيات دوران Profiat Duran، الذي لا يُعرف إلا من خلال ذكره في عمل مسيحاني للاجئ شهير من إسبانيا المسيحية يُدعى السيد إسحاق أبرفنيل Don Isaac Abravanel[٢].

هذا النوع من الكتابات التي اختارها يورشليمي استبق بأجيال التواريخ السفردية التي كتبت بعد الطرد اليهود من إسبانيا وساهم في سرد (بل أحياناً في تقديس) معاناة اليهود الأوروبيين. وتتسق هذه الكتابات مع الذاكرة الجمعية لليهود في البلدان الأوروبية تحت الحكم المسيحي. إن هذه الكتابات إذا ما نُظر إليها مع ذلك الحصاد الكبير من الشعر الترتيلي - المرثيات والأذكار التأبينية - فهي تشكل قاعدة لذاكرة جماعية للمعاناة تسبب فيها المسيحيون[٣]. وهذا بدوره يرتبط بالمفهوم التاريخي الرّبّي للاضطهاد في الشتات الذي أُعتبر عادة تكفيراً عن الخطايا السابقة والتي تمحى عادةً بالخلاص الإلهي. إنّ «المفهوم البكائي» للتاريخ اليهودي في العالم المسيحي تمتد جذوره إلى الذاكرة الجماعية القروسطة المتعلقة بالمصير المؤلم في العالم المسيحي. تلك

---

(١) A. David, "Stories concerning Persecutions in Germany in the Middle Ages" (Hebrew), in Zvi Malachi, ed., Papers on Medieval Hebrew Literature Presented to A. M. Habermann (Jerusalem, 1977), 69-83.

(٢) Fritz (Yitzhak) Baer, Untersuchungen über Quellen und Komposition des Schebet Jehuda (Berlin, 1936), 2.

(٣) Mintz, Hurban, 89-105, and in the original Hebrew, Bernfeld, Sefer ha-dema'ot, vols. 1-2.

سُنَّة استمرت بين الناجين الأوروبيين من المحرقة الذين تركوا خلفهم وثائق فردية أو جماعية للذكرى[1].

الذاكرة الجماعية للاضطهاد لدى اليهود في الإسلام

قليلة هي الذكريات المؤلمة عن القمع في الماضي التي يمكن إيجادها في كتابات اليهود في البلدان الإسلامية خلال القرون الكلاسيكية. وليس هذا براجع إلى أن أحداث الاضطهاد لم تكن معلومة بكثرة لدى المعاصرين لها. فقد كتب الحنان بن شمرية، وهو الذي خلف والده (شمرية بن الحنان سنة ١٠١١) كرئيس لطائفة اليهود المصريين، كتب من الفسطاط إلى القدس ليس بعد موت والده بكثير، واصفاً موجة حديثة من تهديم الكنائس وغيرها من الأعمال العدائية التي لا يمكن أن تُنسب إلا إلى اضطهاد الخليفة الحاكم. ويفسّر ذلك في نثر عبري مسجوع يعود إلى تلك الفترة، قائلاً:

> لقد كثرت خطايانا ورفعت النعمة عنا بسبب كثرة معاصينا. فلم يتأخر غضب الله ونزلت النّار....فهدمت الكنائس وظهرت العلامات. ومزقت صحائف التوراة ونثرت كما تنثر الحبوب. فقد رميت كتب التوراة الخمسة في الطرقات. أما الكنائس فقد هدمت وصارت مهجورة. ولبسنا الثياب السود ومشينا في الظلمة الحالكة. وجعلت العلامات على خصورنا وملئت بيوتنا صياحا. لقد علّقوا قطعة خشب حول رقابنا. لقد تعبنا ولم يتركنا أحد نعيش بسلام. فقد انطبق علينا مدراش الحكيم: «تغير الإبريز الجيد» [سفر مراثي

---

(١) فهؤلاء الأخيرون، كما يلاحظ نثان فختل، «يتذكرون المحن نفسها: الاقصاء، الهجرات، والاضطهادات، واستحالة النعي».
Wachtel, "Remember and Never Forget", 333.

إرميا ١ : ٤] - هؤلاء هم الحكماء الذين سيذهبون إلى الشتات، إذ إن صحف توراتهم قد دُنّست». فهجر كثير ديانتهم وغيروا عقيدتهم[١].

وتشير رسائل أخرى من الجنيزة إلى أحداث مؤلمة أخرى وما تبعها من إعادة بناء[٢]. في ضوء هذه المعلومات، فإنّ الغياب الظاهر لأي تذكر رسمي بتاريخ اضطهاد طويل للعنف لأمر محيّر، إن لم يكن صفة ملازمة لبعض مظاهر الذاكرة اليهودية الجماعية تحت نفوذ الإسلام تختلف جذرياً عن مثيلتها في البلدان المسيحية.

إنّ مذبحة سنة ١٠٦٦ في غرناطة والتي كانت بلا شك ضد اليهود قد حفظت ذكراها كتب التاريخ العربية؛ ولكنها لم تترك إلا أثراً باهتاً في كتابات اليهود. فهي مذكورة باقتضاب في كتاب موسى بن عزرا (ولد ١٠٥٥ - ١٠٦٠ وتوفي بعد ١١٣٨) المكتوب بالعربية حول الشعر العبري، حيث يذكر يوسف بن النغريلة في عرضه لأسماء الشعراء[٣]، وتظهر في ملاحظة عابرة في كتاب إبراهيم بن داوود المعنون «كتاب السنن» الذي كتب حوالي ١١٦٠ وهو مصدر خُصص للتاريخ الربّي اليهودي ولم يهتم بالعلاقات الإسلامية - اليهودية.

خلف الرّابي يوسف اللاّوي النجيد والدَهُ في منصبه. وقد ورث عنه الصفات الحميدة كلّها إلا واحدة. ولمّا كان قد تربّى في الغنى ولم يتوجب عليه تحمّل المسؤولية في صباه، فإنّه قد افتقر إلى

---

(١) Gil, Palestine, vol. 2, 41-43; cf. vol. 1, 312.

(٢) Gil, Palestine, vol. 1, 378.

(٣) Moses ibn Ezra, Kitab al-muhadara wa'l-mudhakara, ed. A. S. Halkin (Jerusalem, 1975), 66-67.

تواضع أبيه. أجل، فقد علا كبرياؤه فأهلكه. فقد أصبح الأمراء البربر شديدي الغيرة منه فقُتل في يوم السبت التاسع من شهر تبت [٤] ٨٢٧ [٣١ ديسمبر ١٠٦٦] مع طائفة اليهود بغرناطة وكلّ الذين قدموا من البلاد البعيدة ليشهدوا علمه وسلطته. وقد نُعي في كلّ مدينة وقرية. (أجل لقد عُين يوم صوم في التاسع من شهر تبت منذ أيام أحبارنا القدامى، الذين ألّفوا «كتاب الصوم»، ولكن السّبب لم يكن معلوماً. منذ ذلك [الحدث] نرى أنهم قد جعلوا يشيرون إلى هذا اليوم في طقوسهم بقداسة)(١).

ثمة مرثيتان في موت يوسف لشاعر يهودي معاصر له، اسحاق بن جيات Isaac ibn Giyyat (١٠٣٨ - ١٠٨٩)، وهما تفتقدان إلى أي إشارة إلى تلك الأحداث الشنيعة التي أحاطت بموته(٢).

إن التقرير اللاحق عن جرائم الموحدين في كتاب «سفر قبالا» (أي كتاب الإشراق) لهو في شدة اقتضابه وغموضه مشابه لرواية ابن داوود لحادثة ١٠٦٦:

فبعد مقتل الرّابي يوسف [اللاّوي بن ميقاش] كانت سنوات من الحرب، فازداد الشر والاضطهادات التي انتابت اليهود الذين أجبروا على ترك منازلهم، «الذين للموت فإلى الموت والذين للسيف فإلى السيف والذين للجوع فإلى الجوع والذين للسبي فإلى السبي» [سفر إرميا ١٥ : ٢]. ويضاف إلى نبوءة إرميا الآن، «كما

---

(١) Abraham ibn Daud, Sefer ha-Qabbalah (The Book of Tradition), ed. and trans. Gerson D. Cohen (Philadelphia, 1967), 75-76 (English).

(٢) Yonah David, ed., Shirei Yitzhak ibn Giyyat 1038-1089 (The Poems of Rabbi Isaac Ibn Ghiyyat Lucena 1038-Cordoba 1089) (Jerusalem, 1987), 165 (no. 84), and 219-220 (no. 120).

كان هناك من تخلى عن دينه». وقع هذا في أعقاب حكم ابن تومرت الذي ظهر في العالم في [٤]٨٧٣ عندما قضى أن يرتد اليهود عن دينهم قائلاً: «تعالوا لنمنع قيامهم أمة؛ حتى لا يبقى اسم اسرائيل مذكورا»[١].

إنّ هذا التناول العابر للاضطهاد في هذا المقطع الذي كُتب بعد حوالي خمس عشرة سنة من وقوع الحدث، في الوقت الذي كانت نتائجه ملموسة بشدة، ومن قبل مؤلف يبدو أنه حسب الاضطهاد علامة على قرب الخلاص العظيم، هذا التناول يبدو غريباً[٢]. ورغم أن غاية ابن داوود كانت تتبع سلسلة المعرفة والسلطة الربّية غير المنقطعة، وليس سلسلة الاضطهادات، فإن الشك لا يزال يداخلنا لِمَ لمْ يترك هذا ولا غيره من الكتاب الأندلسيين اليهود في عصره أي رواية لتذكر هذه المصيبة.

ومن بين ما يوجد من المذكرات المعاصرة لتلك الحادثة، رسالة كتبت في الفسطاط سنة ١١٤٨ لأحدهم ويدعى سليمان ها - كوهن السجلماسي ha-Kohen al-Sijilmasi (من عائلة يعود أصلها إلى سجلماسة بالمغرب). فسليمان الذي قد سمع عن الاضطهاد من شاهدي عيان سجل كم كانت الأحداث كارثية وكذلك، مثل إلحنان بن شمريه، في رسالته التي تصف اضطهاد الحاكم، لقد كانت لليهود قدرة على تسجيل

---

(١) Ibid., 87-88 يعود ابن داوود، في صفحات تالية من كتابه، إلى ذكر الاضطهادات الموحدية لكي يصف كيف أن الله «الذي يمهّد للفرج قبل وقوع المصيبة»، قد أعد من قبلُ ليهودا بن عزرا Judah b. Ezra أن ينال شرف خدمة الملك ألفونزو King Alfonso لكي يمكن لليهود الفارّين من عنف الموحدين من اللجوء إلى الشمال المسيحي (ibid., 96-97).

(٢) Ibn Daud, Sefer ha-Qabbalah, 219-220.

ذاكرتهم بالكتابة لا تقل تطوراً عن تلك التي لإخوانهم المعاصرين في بلاد الاشكناز[١].

إنّ المشهد في هذه الرسالة ليذكرنا بتصويرات المذابح في كتب التاريخ العبرية الاشكنازية خلال الحملة الصليبية الأولى والأحداث التي دونها إفرايم من مدينة بون. بيد أن مُثل هذه الرسائل خلافاً لما كان عليه الحال في البلاد الاشكنازية، لم تثمر أدبا للمعاناة في العالم الإسلامي، لا إثر الاضطهاد الموحدي ولا بعد اضطهاد الحاكم الذي سبقه. تجدر الإشارة أيضا إلى أنّ رسالة اليهودي من شمال إفريقيا هذه تخلو من ذم للأميين الأمر الذي وشح روايات يهود أوروبا.

الرّدود الأدبية على اضطهادات الموحِّدين

إنّ أهم عملين أدبيين كُتبا ردّاً على اضطهادات الموحدين هما الرسالتان الشهيرتان لابن ميمون ووالده ميمون بن يوسف المعروف «بالديّان» أو «القاضي». على العكس من كتب تاريخ «سلسلة الاضطهاد» الاشكنازية وتلك الكتب التي كتبها في القرن السادس عشر اليهود السفرديون اللاجئون من إسبانيا المسيحية، فإنّ هاتين الرّسالتين لا تؤرخان للأحداث. فهما لا تقدمان إشادة بالاستشهاد ولا مواساة لليهود الناجين. عوضاً عن ذلك، توفر الرسالتان تعليلات عقلية لارتداد جموع اليهود ودخولهم في الإسلام. «فرسالة المواساة» لميمون الديّان تطمئن أولئك الذين اعتنقوا الإسلام تحت إكراه الموحدين وتحثهم على أن لا يطغى عليهم الشعور بالذنب. ويؤكد لهم أن الإسلام ليس ديناً وثنياً. فأولئك الذين اعتنقوا الإسلام لا تزال لديهم فرصة حفظ انتمائهم إلى

---

(١) Goitein, A Mediterranean Society, vol. 5, 59ff.

اليهودية - إذا ما آمنوا بالله وبموسى وبالتوراة، وإذا مارسوا الطقوس اليهودية الأساسية خفية لاسيما الصلاة وإن باقتضاب وباللغة العربية، شرطَ أن تصدق توبتهم. فالله الذي لا تتغير إرادته لم يتوقف حبه لإسرائيل. فلا بد لغطرسة المسلمين أن تهدأ ويمكن عندئذ لمن دخل الإسلام ظاهرياً أن يعود للممارسة العلنية لدينه(١).

لقد كتب ابن ميمون «رسالة في الرّدة» لدحض رأي رابٍ قد أفتى بأنه أولى باليهود أن يستشهدوا بدلاً من الخضوع للإسلام وأن أولئك الذين أسلموا وواصلوا المحافظة على التعاليم اليهودية إنما يقترفون خرقاً مضاعفاً للدين. على غرار أبيه فإن ابن ميمون قد قبل اعتناق اليهودي للإسلام إذا ما رافق ذلك ممارسة لليهودية، على أساس أنه لا يوجد شيء في الاعتقادات تعارض اليهودية. كما أنّه كذلك عبّر عن توقعه بزوال الاضطهاد. غير أنه قد نصح الذين أسلموا كرهاً بمغادرة الأرض التي يوجد بها الاضطهاد الديني إلى أخرى لا اضطهاد فيها ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً. لقد كان هذا هو المسلك الذي اختارته عائلة ابن ميمون(٢).

---

(١) L. M. Simmons, "The Letter of Consolation of Maimun ben Joseph", Jewish Quarterly Review, o.s. 2 (1890), 62-101, Arabic text between pages 335 and 369. Eliezer Schlossberg, "The Attitude of R. Maimon, the Father of Maimonides, to Islam and Muslim Persecutions" (Hebrew), Sefunot, n.s. 5 (20), 95-107 [Proceedings of the Second Conference of the Society for Judaeo-Arabic Studies].

(٢) Moses ben Maimon, Iggeret teiman, ed. and trans. into Hebrew by Kafih, Iggerot le-rabbenu Moshe ben Maimon, 107-120; Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides, trans. Abraham Halkin with discussions by David Hartman (Philadelphia, 1985), 13-45.

على النقيض من الزخم الهائل من المرثيات الاشكنازية حول الاضطهاد، فإني لا أعلم من بين الألوف من القصائد العبرية التي كتبت خلال القرون العربية الكلاسكية، سوى مثال واضح لتفاعل شعري يهودي مع اندلاع الاضطهاد الإسلامي[1]. تلك هي مرثية إبراهام بن عزرا الشهيرة المعاصرة لتقتيل الموحدين للجماعات اليهودية في الأندلس وشمال إفريقيا بعنوان «يا أرض سفارد»[2]. وتبدأ: «واحسرتاه، لقد حلت المصيبة من السماء بسفارد [إسبانيا] ففاض لذلك دمع عيني». ناعياً في المقام الأول هلاك أهل العلم بمدينة اللسّانة Lucena يواصل ابن عزرا:

«لقد أقاموا هناك في أمن دون اضطراب
دون انقطاع أقاموا بها ألفاً وسبعين عاماً.
ولكن جاء اليوم الذي هلك فيه أهلها وأصبحت أرملة
دون دراسة للتوراة أو تلاوات مقدسة، جُمدت المشناة،
وصار التلمود مهجوراً كل بهائه مدحورا.
فالقاتلون والناعون هنا وهناك،
وأضحت دور العبادة والتقى معتلة.
لأجل ذلك أبكي وألطم بيدي وأنوح أبداً بشفتي».

صحيح أن كتابة القصائد حول حيثيات الاضطهاد لم تكن جزءاً من

(١) لقد استفدت في كتابة هذا المقطع من عدد من الخبراء في الشعر العبري الوسيط، لا يسعني إلا أن أشكرهم وبالأخص Sasson Somekh. هم: Ross Brann, Ezra Fleischer, Ephraim Hazzan, Raymond Scheindlin, Yosef Yahalom, and Masha Yitzhaki.

(٢) Hirschberg, A History of the Jew in North Africa, vol. 1, 123-125.

التقليد الأدبي لدى يهود الشرق[1]. ففي زمن الغزو الموّحدي لإسبانيا كان ابن عزرا قد أنفق سنوات عديدة مقيماً بين الطوائف اليهودية المنحدرة من البلدان المسيحية، لذلك يمكن أن يكون قد تأثر في كتابته لتلك القصيدة بالنموذج الاشكنازي. ومن جهة أخرى فقد تظهر لنا قصائد مشابهة كلما ازداد علمنا بالأعمال الهائلة في الشعر العبري الوسيط الذي مازال معظمه غير مدروس. بيد أني أعتقد أن الغياب شبه التام الذي يبدو في التذكر الشعري اليهودي للاضطهاد تحت الإسلام في العصور الكلاسيكية يطلعنا على أمر مهم حول الاختلاف بين الذاكرة الجماعية اليهودية حول المعاناة بين الشرق والغرب. ويقوي هذه الفرضية حسب اعتقادي، أنّنا عندما نقع على أمثلة لمرثيات عبرية حول الاضطهاد لشعراء أندلسيين، فإنّها تشير إلى ممارسات قد ارتكبها المسيحيون. من المهم أيضاً أن ننتبه إلى أن قصيدة ابن عزرا السالفة لم تكن، على حد علمنا، قد وقع إدراجها ضمن التراتيل الدينية ليهود الأندلس أو شمال إفريقيا، على الأقل ليس خلال الفترة التي تلت الأحداث مباشرة. على العكس من ذلك، وبالتوافق مع فرضية أنّ الذاكرة التاريخية الحيّة حول الاضطهاد إنّما تسم يهود العالم المسيحي أكثر مما تتعلق بيهود العالم الإسلامي، فرثاء ابراهام بن عزرا لخراب الطائفة اليهودية في الأندلس على يد الموحدين قد أُدرج بعد قرن ونصف في مخطوطة لمراث عبرية قد كتبت عند اندلاع المذابح المعادية للسامية في إسبانيا المسيحية سنة ١٣٩١ المعروف بمخطوطة

(١) لقد نشأ هذا التقليد في إيطاليا وانتقل فيما بعد إلى البلاد الاشكنازية، كما أفادني الأستاذ فلايشر.

لشبونة الشهيرة نحو ١٣٩٥ والتي ضمها سيمون برشتاين Simon Bernstein في مصنفه «على ضفاف أنهار إسبانيا»(١).

«الصحيفة المصرية» لسنة ١٠١٢

أن لا نجد أي تذكر لاضطهاد عظيم في القرون الكلاسكية للإسلام مشابهاً لما ورد في كتب التاريخ وأدب الرثاء لدى يهود الاشكناز وفترة عودة المسيحية للأندلس Reconquista وإسبانيا ما بعد طرد اليهود ينبغي أن لا تأخذ على أنّها دالة على أن يهود الإسلام لم يكونوا قادرين على الاستحضار أو النعي أو التذكر. بل العكس أصح. فالجنيزة على سبيل المثال تحوي ما بقي من مخطوطة لـ«صحيفة مصرية» حول الخلاص من الاضطهاد المبكر في ١٠١٢ الذي يذكر بالنوع الأدبي الذي قد تناوله يورشليمي وغيره(٢). وتذكر هذه الصحيفة، التي كتبها عالم وشاعر فلسطيني المولد، سموأل بن هوشعنا Samuel b. Husha'na، كيف «أنه في الثالث من شهر شيفات لسنة ٤٧٧٢ من خلق العالم الذي يناسب

(١) Simon Bernstein, ed., 'Al naharot sefarad (On the River Banks of Spain) (Tel Aviv, 1956), 243-244 (as truncated in the manuscript), 114-119 (Reprinted according to the full version in the Diwan of Abraham ibn Ezra, edited by Jacob Egers in 1886).

(٢) Jacob Mann, The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimid Caliphs (2 vols., 1920-22; reprint 2 vols. in 1, New York, 1970), vol. 1, 30-32, vol. 2, 31-37; idem, "A Second Supplement to 'The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimid Caliphs",Hebrew Union College Annual 3 (1926), 258-263 (passage quoted is on p. 261); Goitein, A Mediterranean Society, vol. 2, 28-29; Gil, Palestine, vol. 1, 311-312.
ويعلق يورشلمي بشكل غير دقيق (Zakhor, 119 n. 37)، أن الصحيفة «تشير إلى وقوع الفرج من اضطهاد الخليفة الحاكم في 1012».

سنة ١٣٢٣ منذ توقف النبوءات وسنة ٩٤٣ منذ هدم الهيكل بالقدس وهو ما يناسب يوم ٣١ ديسمبر ١٠١١، هاجمت جماعة من الغوغاء موكباً جنائزياً يهودياً في طريقه من القاهرة القديمة إلى المقبرة خارجها. فقد غاظ المسلمين أن الموكب قد خرق المنع الوارد في الشروط العمرية الذي يحرم المجاهرة بالمراسم الدينية. وتؤكد وثائق الجنيزة إضافة إلى المصادر التاريخية العربية أن هذا النوع من العداء للذميين كان شائعاً[١].

لقد تسبب هذا الاندلاع الذي وقع في ذروة اضطهاد الذميين على يد الخليفة الحاكم، في اعتقال ثلاثة وعشرين من اليهود. وسجن هؤلاء المتهمون وذعرت الجماعة. فاختفى الناس في منازلهم ينوحون ويصومون ويبكون. وفي اليوم الثالث تجمع عدد من اليهود خارج القصر والتمسوا من الخليفة أن يطلق سراح إخوانهم المسجونين. فاتضح للحاكم خطأ صنيع المسلمين جراء شهادة خاطئة، وهو أمر يحرمه الإسلام على وجه الخصوص، فأطلق سراح اليهود. ومن فرط فرحة الجماعة جعلوا من ذلك يوم صيام سنوي يتذكرون به هذا الفرج. أما سموأل بن هوشعنا، الذي تعرض هو نفسه إلى السجن، فقد كتب قصائد ترتيلية وصلوات استغفارية لتقرأ أثناء الصيام[٢]. وقد ذكّرت هذه الأعمال برد الأشكناز على المصائب. وكذلك فعلت استعارة «الذكرى» في الصحيفة. ويحض سموأل قرّاءه قائلاً: «تذكروا هذا واجعلوه نصب

(١) Goitein, A Mediterranean Society, vol. 2, 285; Tritton, The Caliphs and their Non-Muslim Subjects, 109.

(٢) M. Zulay, "Liturgical Poems on Various Historical Events" (Hebrew), Yedi'ot ha-makhon le-heqer ha-shirah ha-'ivrit 3 (1936), 163-175.

أعينكم. وأخبروا به أولادكم، وليخبروا به أولادهم، فيخبر به أولئك الجيل الذي يخلفهم». وهذه الصحيفة التي تحض على تذكر ذلك الخلاص العجيب، هي كذلك مصدرنا الوحيد حول الحدث المرعب نفسه.

في ضوء هذه الوثيقة، فإنه من الغرابة ألا نجد رداً مماثلاً لها على الاضطهاد الذي دام عقداً أو أكثر ضد غير المسلمين على يد الخليفة نفسه. وهذا يخالف رد فعل المسيحيين المصريين الذين كان لهم حقاً إطار أدبي جاهز يمكنهم من إدراج الأحداث فيه. إذ تطفح صفحات التاريخ الرسمي لآباء الكنيسة القبطية بالروايات حول الأفعال الغريبة والشريرة التي أتاها الخليفة ضد المسيحيين أثناء سنوات الابتلاء التسع «التي حل بنا خلالها عقاب الله»[١]. ففي كتب القديسين المسيحيين المعروفة، تبرز القراءة أحداثاً للاستشهاد وتعبر عن الفرحة بالخلاص بعد أن ألغى الخليفة المخبول الأوامر القهرية وأعاد المسيحيين إلى ديانتهم الأصلية.

يجمل يعقوب مان مكتشف مخطوطة الصحيفة الاحتفالية العبرية لسنة ١٠١٢ بأن الاضطهاد الذي بدأ أول ما بدأ سنة ١٠٠٤ قد اقتصر على المسيحيين في البداية ولم يطُل اليهود قبل ١٠١٢. فإن لم يكن ذلك كذلك فليس ثمة مجال لتفسير أسهل لعبارات الود التي ترد في شأن الخليفة[٢]. وإنّ هذا لذو دلالة. أجل فرسالة الحنان بن شمريا من الفترة نفسها، والتي تصور المصائب كحدث قريب العهد، يبدو أنها

(١) ساورس بن مقفع، تاريخ بطاركة الكنيسة المصرية، ج 2، القسم 2.

(٢) t and in Palestine under the Fatimid Caliphs, vol. 1, 34.

تدعم هذه الفرضية. لكننا لانزال نتساءل لِم لَم يخلّف اليهود وراءهم ردوداً أدبية ملائمة على موجة الاضطهاد الشنيعة عندما حدثت.

تبرز المخطوطة لسنة ١٠١٢ أن يهود البلاد الإسلامية كان بوسعهم أن يكون لهم رد فعل إزاء المحن على نحو مماثل لاستجابة اليهود الاشكناز متوسلين بنوع من الأفعال للتذكر الجماعي، رغم أنه يبدو أنهم لم يقروا عيد «بوريم ثاني» بصورة رسمية لتذكر خلاص سنة ١٠١٢ على شكل طقوس مستقبلية. يضاف إلى ذلك أن يهود البلاد الإسلامية على ما يبدو كانوا على دراية بكتب تاريخ الاضطهادات الاشكنازية الطابع. ويفترض أن كثيراً منهم قد قرأ أو على الأقل سمع بالقصة الشنيعة عن يوهنس - أوبادية Johannes-Obadiah ذلك النورمندي المسيحي المرتد من جنوب إيطاليا، الذي اكتشفت مقاطع كثيرة من قصته في جنيزة القاهرة. ظهر هذا الشخص المبهر في الشرق الأدني في مطلع القرن الثاني عشر. وألف هناك سنة ١١٠٢ «سيرته الذاتية» بالعبرية معلياً من شأن إنجازات حياته واعتناقه لليهودية. وتحتوي سيرته أخباراً عن اضطهاد اليهود في أوروبا في ١٠٩٦ خلال الحملة الصليبية الأولى التي يبدو أن أوبادية قد اقتبسها من مصدر اشكنازي فضلاً عن فصول من قمع اليهود في البلاد الإسلامية التي لاحظها خلال تجواله في الشرق الأدنى[١].

«طب النفوس» لابن عقنين

ربط يهود الشرق الأدنى مثلهم في ذلك مثل أقاربهم الاشكناز في أوروبا، اضطهاد الأمميين لهم بإطار أوسع يخص معاناة اليهود. فقد أولى الفيلسوف اليهودي المولود في برشلونة يوسف بن يهودا بن عقنين

---

(١) Malachi, Sugyot, 61-97.

اهتماماً بالغاً بكارثة الموحدين في كتابه «طب النفوس»[١]. فالمقطع المعني هنا قد توفر مطبوعاً أول مرة في ترجمة بول فنتن Paul Fenton الجزئية الواردة في كتاب بات يعور Bat Ye'or المعنون بـ«الذمي»[٢]. ويُعنى بالموجة الثانية من تعسف الموحدين أثناء حكم الخليفة الموّحدي الثالث أبو يوسف يعقوب المنصور (١١٨٤ - ١١٩٩). وقد وجه الموحدون اضطهادهم المتجدد نحو أبناء الجيل الأول من اليهود الذين أجبروا على اعتناق الإسلام متهمين إياهم - ويظهر أنهم محقون في ذلك - بالولاء لليهودية سراً.

يستحضر نثر ابن عقنين نبرة الحزن التي ترد في مرثيات الاشكناز بدءاً بعنوان فصله: «في تفسير الابتلاءات والمحن التي حلّت بنا». ومثلما يلقي في هذا الفصل تبعة ارتداد اليهود عن دينهم على الاضطهاد، وكذلك في مواضع أخرى من «طب النفوس»، وكذلك في شرحه على «إنشاد الأناشيد» فإنه يثني على الاستشهاد مفضلاً إياه على ترك اليهودية تحت الاكراه على النحو الأشكنازية المثالي[٣]. ويجمل ابن عقنين بنبرة تذكر بقوافي أشعار الاشكناز، مصيبة اليهود خلال اضطهاد الموحدين. بيد أن فصله هذا ليس بجزء من كتاب تأريخ

---

(١) كان يهودا بن عقنين يهودياً مارس اليهودية سراً في الفترة المبكرة من الحكم الموحدي وقد عاش في مدينة فاس بالمغرب حيث التقى هناك بابن ميمون.

(٢) Dhimmi, 346-51

(٣) في الجزء الثالث (ورقة 29، الأسطر 3-2 من مخطوطة «طب النفوس»)، يذكر ابن عقنين يهوداً من فاس، وسجلماسه، والدرعة ومن أماكن أخرى، والذين يجمعهم أنهم قد استشهدوا جميعاً. وانظر حول هذا:

Joseph ben Judah ibn Aqnin, Inkishaf al-asrar wa-zuhur al-anwar (The Divulgence of Mysteries and the Appearance of Lights) ed. and trans. into Hebrew by A. S. Halkin (Jerusalem, 1964), 308.

للاضطهاد وإنما سيق ليمثل خطاب الفيلسوف الديني الشامل حول عقوبة الخطايا - والمقصود هنا خطيئة الردة التي يرى في شأنها أن جيله قد لقي ما استحقه جراءها من الله.

الذاكرة الجماعية حول الاضطهاد الإسلامي

إن الغياب المحير لأي احتفاء أدبي مناسب بذكرى الاضطهادات العظيمة التي وقعت لليهود تحت حكم الإسلام خلال الفترة الكلاسيكية لذو دلالة حول طبيعة الذاكرة الجماعية للمعاناة بين اليهود المقيمين في البلاد الإسلامية. فلم تمثل جرائم قتل سنة ١٠٦٦ ولا تلك التي حصلت في القرن الثاني عشر بالأندلس وشمال إفريقيا فعلاً مقدساً أو نبيلاً يجدر بالأجيال التالية ذكره أو الاعتبار به[١]. من جهة أخرى، عندما كانت أي واقعة من الوقائع المعادية لليهود تتناسب مع النموذج العام للاضطهاد اليهودي الذي ينتهي بمعجزة الخلاص الإلهي كان اليهود يستجيبون بناء على ذنب كما هو الحال في «المخطوطة المصرية» أو الصوم أو القصائد الترتيلية التي تحتفي بالخلاص من الاضطهاد الذي حل مع سنة ١٠١٢. وتستعمل رسائل وقصائد وردت في الجنيزة صورة هامان عدو اليهود لوصف أعداء اليهود المحليين كما يستعمل اللقب «مردخاي زماننا» Mordecai of Our Time لليهود المنتصرين على الشرار[٢].

---

(١) ولا حتى حوادث الردة التي وقعت في مصر وفلسطين تحت حكم الحاكم بأمر الله الفاطمي، ولا في المغرب أو الأندلس أو اليمن.

(٢) «موردخاي زماننا»، مشيراً إلى موردخاي الذي هزم هامان.

Mann, The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimid Caliphs, vol. 1, 212-214, vol. 2, 257-263; Cohen, Jewish Self-Government in Medieval Egypt, 279-280.

إن فرضية أن مستلزمات إنتاج ذاكرة جماعية حول الاضطهاد كانت حاضرة لدى يهود العالم المسيحي تتأكد إذا ما نظرنا إلى الرّد اللاّمبالي لليهود المشرقيين على أعمال النهب التي صاحبت الحملة الصليبية على فلسطين سنة ١٠٩٩. ويلاحظ جوايتاين الغياب البين لأدب تأريخي في المشرق مماثل لذلك الذي كان لليهود الأشكناز في وصف معاناة اليهود على يد الجيوش المسيحية. ويرجع ذلك إلى أن ما يستخلص من وثائق الجنيزة المعاصرة لتلك الأحداث، هو أن إزهاق الأرواح وخراب الممتلكات كان أقل بكثير مما تصوره المؤرخون المسيحيون لغزو فلسطين. ومما يفتقد أيضاً هو مجموع العوامل الدينية المتجذرة في الصراع اليهودي - المسيحي القديم التي هي أساس الردود اليهودية على الاضطهاد في العالم المسيحي. من المهم أيضاً أن نلاحظ أن اليهود لم يكونوا الوحيدين الذين قتلوا على يد الصليبيين في المشرق فقد تعرض المسلمون إلى ذلك أيضاً[١].

«الاضطهاد» في ما بين اليهود والذاكرة الجماعية

من الملاحظ ومما يوفر مزيداً من الأدلة القاطعة على غياب ذاكرة جماعية حول اضطهاد المسلمين، فإن يهود البلاد العربية قد استعملوا الصحيفة لتسجيل الخلاص من الاضطهاد اليهودي الداخلي وتذكره. وتوجد هذه النصوص في الجنيزة أيضاً. فقد كتب افياتار بن سليمان Evyatar b. Solomon وهو عالم فلسطيني ترأس مدرسة الجاوون الفقهية

(١) وانظر مراجعتي لمقالات جوايتاين العبري:
Palestinian Jewry in Early Islamic and Crusader Times, in Tarbiz 53 (1983-1984), 153-154.

(معاهد الدراسات التوراتية) صحيفة في نهاية القرن الحادي عشر ليقدم روايته الخاصة لاستبداد سلطة القاوون ما بين ١٠٨٢ و١٠٩٤. وتنتهي الصحيفة بهزيمة منافسه الشرير في مصر بتدخل عجيب من الله[١]. وفي القرن التالي يقص «مؤرخ» يهودي مصري صراعاً عظيماً بين أصحاب رئاسة الجماعة اليهودية الفاطمية، من بينهم ابن ميمون، والمستبد «هامان» الذي قد عير بلقب «زطة» (الصغير) في صحيفة أخذت هيئة صحيفة بوريم ورمت علناً إلى تسجيل الحادثة للأجيال القادمة[٢].

إن تطبيق نموذج صحيفة استر، التصور النموذجي لتغلب اليهود على تعذيب الأمم لهم، على الخلافات اليهودية الداخلية، يبدو أنه يظهر تصوراً يهودياً للاضطهاد كظاهرة عامة وليس حكراً على المسلمين. ففيما اعتقد اليهود بأن الخلاص إنما يتأتى من الله دائماً، فقد تعلموا من خلافاتهم الداخلية في الجماعة، أنّ إعطاء أنفسهم حق قمع المنافسين والجماعة ككلّ إنما كان سياسياً بالمعنى الدنيوي حتى ولو كانت له أبعاد دينية[٣]. إذا ما تعمّقنا في الأمر أكثر فإني أعتقد أن ندرة الكتابات التي تختص باضطهاد اليهود في العالم الإسلامي خلال القرون الكلاسيكية

---

(١) Gil, Palestine (Hebrew), vol. 3, 391-413 (no. 559); A History of Palestine, 634-1099, (trans. Ethel Broido (Cambridge, 1992), 750-774.

كما قمت بتناول «المجلة» وحيثياتها في كتابي: Jewish Self-Government in Medieval Egypt, 178-226.

(٢) A. Kahana, "The Scroll of Zuta the Evil-doer" (Hebrew), Haschiloach 15 (1905), 175-184; reprinted in Malachi, Sugyot, 41-51.

(٣) إن كتابي Jewish Self-Government in Medieval Egypt يعنى بمواضيع الإدارة والسياسة والصراع السياسي داخل جماعة يهودية معينة في العصور الإسلامية الوسيطة العليا.

تعكس مجالاً كان فيه الاضطهاد العنيف تجاه اليهود لكونهم يهوداً أقلّ بكثير من ذلك الاضطهاد الذي أشعل جذوة الأدب الحزين وغيره من التقاليد التذكرية في البلدان المسيحية.

تذكر المعاناة في العالم الإسلامي في القرون الوسطى المتأخرة

إننا لا نجد نصوصاً أدبية يهودية من العالم الإسلامي تتذكر المعاناة والاضطهاد على يد المسلمين إلا في فترة متأخرة، بدءاً من القرن السادس عشر، وفي نفس الوقت الذي بدأ فيه السفرديون الذين طردوا من إسبانيا المسيحية في كتابة تأريخهم للاضطهاد. وتعيد صحيفة، يرجع تاريخها إلى سنة ١٥٢٤ في مصر بنسخة عبرية وعربية بالخط العبري، صدى كتاب إستر وموشحة بأبيات منه. تصف الصحيفة خلاص يهود القاهرة من مضطهد محلي اسمه أحمد باشا، كان قد عُين حديثاً والياً على مصر وانقلب على السلطان العثماني[١]. وقد سُجِلت هذه الواقعة التي حدثت بعد أسبوعين من عيد بوريم، في بعض كتب التاريخ العبرية في القرنين السادس عشر والسابع عشر بما في ذلك كتاب ابن فرجا المعنون «كتاب التذكر». وقد حفظ هذا في دورة الأعياد والتراتيل ليهود القاهرة واعتبر بمثابة «بوريم مصري»، وقد استمر هذا العيد إلى نحو الخمسينيات من القرن العشرين[٢].

ومن بين الأمثلة على الجنس الأدبي المسمى «تاريخ المعاناة» من

---

(١) وفي عدد من الروايات اليهودية حول هذه القصة يلقب أحمد باشا «بالشيطان المعروف»، بينما يلقب حسب الروايات العربية «بالخائن».

(٢) Benjamin Hary, Multiglossia in Judeo-Arabic (Leiden, 1992); Malachi, Sugyot, 53-60. Cf. also Yerushalmi, Zakhor, 48.

القرون الوسطى المتأخرة للإسلام، هو كتاب قسم منه بالعبرية وقسم آخر بالعربية بالحرف العبري[1]. ويحتوي هذا العمل على وقائع قد سجلها أعضاء عائلة من الأحبار سموا ابن دنان وكانوا أحفاد سفرديين مهاجرين قد أقاموا بالمغرب منذ طردهم من الأندلس في ١٤٩٢. كُتب النّص أول مرة في ١٧٢٤ ولكنه لم يأخذ شكله النهائي حتى ١٨٧٩. ويروي الكتاب على طريقة الحوليات غير المنتظمة مصاعب يهود فاس والجماعات اليهودية في شمال إفريقيا منذ القرن السادس عشر وحتى القرن التاسع عشر[2]. وخلافاً لكتب التاريخ الاشكنازية فإنّ هذا الكتاب لا يركّز على الاضطهاد بشكل استثنائي، ولكنه ينسج روايات سوء معاملة المسلمين لهم بحوادث سوء الأقدار نتيجة الكوارث الطبيعية لا سيما الجفاف والمجاعة. وتطفح الأخبار بتصويرات لاستجابات للمعاناة كلاسيكية اشكنازية الشبه: الصوم والصلاة والتأريخ للأحداث اعتباراً بها. إنّ ظهور مثل هذا النوع الأدبي في القرون الوسطى المتأخرة في الإسلام لذو دلالة بالغة إذ إنّه يعود إلى زمن قد أصبحت منزلة اليهود فيه أكثر شبها بالمحن التي لحقت بإخوانهم المقيمين في العالم المسيحي. وهذا يصدق أكثر شيء على المغرب حيث كان اليهود منذ منتصف القرن الثاني عشر الكفار الوحيدين على الساحة. (لقد عاد اليهود إلى دينهم الأصلي في نهاية الاضطهاد الموحدي بينما لم يقم بذلك المسيحيون). إنّ هذا ليجلي الحجّة التي قدمتها في خصوص الفترة

(١) Georges Vajda, Un recueil de textes historiques judéo-marocains (Paris, 1951); David Ovadia, ed., Fas va-hakhamekha (Fez and its Scholars) (Jerusalem, 1979), vol. 1, 1-63.

(٢) ويعيد فيدا ترتيب تسلسل الأحداث زمنياً.

المبكرة الآمنة نسبياً عندما كان مستوى الاضطهاد منخفضاً ولم يكن هناك أي ذاكرة جماعية يهودية للمعاناة على أيدي الأمميين ذات شأن.

اضطهاد اليهود في البلاد الإسلامية من خلال كتب تاريخ السفرديين

إنّ العرض التاريخي للمعاناة، كما تتجلى في كتب تاريخ الاضطهاد في القرن السادس عشر التي كُتبت بعد الطّرد من إسبانيا، تكشف وعياً يهودياً، وإن لم يكن ملحوظاً عادة، بالاختلاف العميق بين تجارب اليهود في البلاد الإسلامية وتجاربهم في العالم المسيحي. ففي نهاية الحوار الثاني من كتابه «مواساة بني إسرائيل في محنهم» يقدم سموأل أسك Samuel Usque روايته الخاصة للاضطهادات. ويعبر ايكبو Ycabo، الذي يشخّصُ فيه أسك عذابَ اليهود: «لقد تلقيت ضرباً مبّرحاً وجروحاً مؤلمة في جسدي المكلوم - بعضها تلقيته من أمم جديدة ظهروا من بين الرومان أنفسهم في الغرب بعد أن مر دّولابهم الثقيل فوق عظامي، وأخرى تلقيتها على يد قوم جدد في المشرق (أي المسلمين)»[١]. ولكن أسك ومؤرخي القرن السادس عشر السفرديين الآخرين إنما استقوا أمثلتهم أساساً من العالم المسيحي. إنّ المادة المستقاة من العالم المسيحي هزيلة: مذبحة غرناطة سنة ١٠٦٦ واضطهاد الموحدين واضطهاد يهود اليمن - بعبارات أخرى تلك الأحداث القليلة التي ترد في النصوص الأدبية المعروفة عن الفترة العربية الكلاسكية، ونجدها في كتاب ابن داوود «سفر الإشراق» ورسالة ابن ميمون إلى اليمن. ويروي المؤرخون أيضا قصة داوود الروي David

---

(١) Samuel Usque, Consolation for the Tribujations of Israel, trans. Martin A. Cohen (Philadelphia, 1964), 163.

Alroy العجيبة، مُدِّعي المهدوية في القرن الثاني عشر والذي تسببت أفعاله في إلحاق الأذى بيهود بغداد. ولكن هذه الحكاية جاءت في رواية بنيمين من تدوله Benjamin of Tadula المقروء كثيراً[١]. ولم يعلم أغلب مؤرخي القرن السادس عشر أي شيء عن عنف الخليفة الحاكم، وذلك دليل آخر على أن يهود مصر لم يتركوا أيّ سجل مكتوب دائم لهذه المحنة. الاستثناء الوحيد الذي أعرفه هو ما نجده في كتاب إبراهيم زكوتو Abraham Zacuto المعنون «كتاب الأنساب» Sefer yuhasin[٢]. ولكن هذا يبدو بمثابة الاستثناء الذي يثبت القاعدة بسبب أنّ المقطع المقصود إنّما هو جزء من «إضافات» شولام Shulam إلى زكوتو Zacuto متضمناً حلقات من التاريخ الإسلامي العام التي استقاها المؤلف من المؤرخين العرب.

ملك فرنسا والسفير المسلم والاتهام بسفك دم الأطفال

تصور قصة متخيلة حول الاتهام بدم الأطفال وردت في كتاب تاريخ من القرن السادس عشر بعنوان «كتاب التذكر» لسلمان ابن فرجا، إدراكاً يهودياً أساسياً للفرق بين مواقف الإسلام ومواقف المسيحية تجاه اليهود[٣].

وتتعلق القصة (التي قال ابن فرجا أنه وجدها في كتاب تاريخ من فرنسا) بمسيحيين اثنين قد اتهما يهودياً بقتل مسيحي «عشية عيدهم» -

---

(١) Benjamin of Tudela, Itinerary, ed. and trans. Marcus N. Adler (London, 1907), 54-56 (English translation).

(٢) «كتاب الأنساب» هذا قد نشر في 1566 في استنبول من قبل اليهودي المصري الأصل السموأل شولام Samuel Shulam.

(٣) Solomon ibn Verga, Shevet yehuda, 63-66

عيد الفصح اليهودي (عندما اعتقد أن اليهود يعيدون تمثيل الصلب). وما إن اكتشف الملك كذب الادعاء حتى ألغى الاتهام بحزم. استبد الحرج بالمسيحيين المدعيين فاستحثا نصرة العامة. فتقدم شاهدان وقالا إنهما قد ذهبا إلى بيت اليهودي «للاستدانة منه مقابل فائدة»؛ وهناك «وجدا اليهودي يخرج عليهما من الحجرة وبيده سكين ملطخ بالدم».

وعندما أُتي به أمام الملك، ادعى اليهودي أنه إنما كان يستخدم السكين لذبح دجاجة حسب الشريعة اليهودية المتعلقة بذلك العيد. ورغم ذلك فقد تعرض، بأمر من الملك، إلى التعذيب. وتحت التهديد أقر اليهودي بالقتل معلناً أن خمسين وجيهاً من وجهاء اليهود قد تآمروا معه وشاركوه الفعلة. فتم إيقافهم جميعاً لكن هؤلاء المتواطئين أفلتوا من العذاب بتذكير الملك بأن قانونه الخاص لا يسمح بانتزاع شهادة حول طرف ثالث وقع استنطاقه بالتعذيب.

وكان «سفير مسلم» حاضراً خلال المحاكمة فتوجه إليه الملك بالسؤال: «هل تحدث أمور كهذه في مملكتكم؟»، فرد السفير المسلم:

> لم نر ولم نسمع مثل هذا أبداً، والفضل في ذلك لملوكنا الذين لا يحطون من قيمتهم للنظر في مثل هذه القضايا الصبيانية التي لا أساس لها في العقل أو في الدّين. كيف يمكن ليهودي أن يقتل مسيحياً وهو خاضع لحكم هذا الأخير؛ وخاصة فيما يتعلق بفعل شنيع كالتضحية بدم إنسان، هذا أمر لم نسمع به عند أيّ من شعوب الأرض قاطبةً، حتى وإن كانوا منجذبين نحو أمور غير عقلانية وشنيعة أخرى. هذا الصنيع لا يمكن أن يأتيه هؤلاء بما أنه فعل غريب عن العقل البشري. إنك تبيح في بلادك وتدير في بلاطك، بلاط الملوك، أشياء يصعب على المرء فهمها.

فغضب الملك لذلك وقال: «ولكن الآثم قد اعترف. فما عساي أن أفعل حسب القانون؟ وأي عيب في أن تكون غير عقلانية ما دام قد اعترف؟»

فرد المسلم: «وفق شرع أرضنا، إن اعترافاً منتزعاً عن طريق التعذيب قد يستخدم عذراً عندما تصاحبه قرائن أخرى، ولكن لا يمكن الاقتصار عليه وحده لإصدار حكم ما».

فقال أحد المسيحيين الحاضرين هناك للمسلم: «يا أيها السيد، إذا لم يوجد هذا في بلدكم، فذلك بسبب أن اليهود ليس لهم ضغينة ضد المسلمين. ولكن لهم ضغينة ضد المسيحيين تتعلق بعيسى. وذلك هو سبب إمساكهم مسيحياً وتسميته بعيسى ثم أكلهم دمه للثأر منه».

ومن شدة اقتناعه بالمراوغة تساءل المسلم عن منطق المسيحيين في ذلك الأمر، لأنه استنادا إلى اعتقادهم بأن اليهود قد قتلوا عيسى (والحال أن اليهود في عقيدتنا لم يقتلوا عيسى [سورة النساء،١٥٧] ولكنه صعد حياً إلى السماء) وقد سبق لليهود أن أخذوا ثأراً عظيما مضاعفاً منه. «وقد كان على عيسى أن يطلب من أبيه الثأر من اليهود! الحمد لله الذي جنبنا مثل هذا الكذب وجعل قدرنا بين المؤمنين بالحق».

فرد المسيحيون: «إنك تقول انه كان على عيسى أن يطلب من الله الثأر من اليهود. ولكنه فعل ذلك! فهذه وقائع الحياة تثبت ذلك. فلم هم يعيشون في شتات، مهمشين، مستصغرين، مدحورين قد اشتعلت رؤوسهم شيباً، إن لم يكن ذلك ثأراً لدم المسيح؟».

فأجاب المسلم: «إذا أخذ الأب مثل هذا الثأر لابنه، فهل ينبغي

لليهود أن يثأروا ثانية ليجلبوا على أنفسهم عقوبة جديدة؟ إن هذا لأمر غريب. أضِف إلى ذلك إذا كان الله يجلب عقاباً على اليهود، فلماذا تحتاجون أنتم إلى قضاء منفصل؟ على أية حال فإنني لم آتِ لأنقذ اليهود فهم ليسوا من أبناء ديني ولا من بلادي ولا حباً لهم إذ أنا أعلم ما قد صنعوه ببعض الأنبياء. بل لقد أتيت لأقول الحق بما أن الملك قد طلب مني رأيي».

وفي ما بقي من القصة يقدم العوام المسيحيون «شهادات مزورة» بأن المتهم اليهودي ومن تواطأ معه قد أقروا على مسامعهم بندمهم[١]. وفي النهاية، ينجو المتواطئون المتهمون بمعجزة إلهية كما ينجو اليهودي المتهم أولاً بالفعلة من العقاب عندما عُثر على شهود مسيحيين جدد شهدوا أنهم قد رأوا «كذا وكذا» (مسيحي لا شك في ذلك) يلقي الجثة في بيت اليهودي. فحكم على المجرم بأن تقطع يداه ورجلاه.

إن رؤية العلاقات المسيحية اليهودية والإسلامية اليهودية التي تسند هذه القصة المتخيلة لذات أهمية عظمى في دعم ما أذهب إليه في هذا الكتاب. فابن فرجا على وعي بالتقابل بين المواقف المسيحية والإسلامية إزاء اليهود ومعاملتهما لهم. إذ يعتقد المسيحيون ببلاهة أن اليهود قد ارتكبوا قتلاً طقوسياً مستخرجين دم الضحية التي تمثل عيسى - كل ذلك للثأر منه. أما الإسلام فمختلف عن ذلك. فليس لليهود ضغينة ضد المسلمين، مثلما لهم ضد المسيحيين بسبب عيسى. كما أنّ الإسلام مثلما يصوره الزائر المسلم إلى بلاط ملك فرنسا الذي يذكره ابن فرجا يقصي الأفكار غير العقلانية حول اليهود فيما تشجعها المسيحية. ثم إن

(١) يبدو أن السفير المسلم لم يصدق هذا الأمر.

المسلم وإن صمم على أنه لا يحب اليهود[١]، فإنه رغم ذلك يقر بأن ما يشبه الاتهام بالقتل الطقوسي لا وجود له في ديار الإسلام.

إنّ هذه المقارنة النقدية لحال معاملة الإسلام والمسيحية لليهود ليست الوحيدة من نوعها. فقد كتب القرافي (ت. ١٢٨٥) وهو متكلم مسلم شهير في القرن الثالث عشر ضد المسيحية واليهودية، قاصداً بيان فساد المسيحية من خلال العنف الشنيع المُطلق ضد يهود أوروبا:

«إنّهم في بلاد الروم بأسرها كبرشلونة وبركونة ومرسيلية وفرنسه وسائر مدن الإفرنج لهم ثلاثة أيام في السنة معلومة يقول فيها الأساقفة للعامة سرقت اليهود دينكم واليهود ساكنون معهم في البلاد، فتنطلق العامة وأهل البلد بجملتهم يطلبون اليهود، فمن وجدوه قتلوه وأي دار قدروا عليها نهبوها»[٢].

إنّ عدم قبول هذا العالم المسلم لعنف الغوغاء ضد اليهود في البلاد المسيحية يشير إلى تفضيل متميز لموقف «متحضر» إزاء «الآخر» والذي وجدناه، في دراستنا هذه، أكثر حضوراً في الإسلام الوسيط من المسيحية الوسيطة.

جالوت - الاقصاء Galut-Exclusion

يقدم أحد محاوري السفير المسلم من المسيحيين في قصة ابن فرجا دليلاً مسيحياً كلاسيكياً على تهمة اليهود بقتل الإله: «يعيشون في شتات، مهمّشين، مستصغرين، مدحورين قد اشتعلت رؤوسهم شيباً». إنّ كلمة جالوت التوراتية تعني لغوياً «النفي»؛ أي، الإخراج الإجباري

(١) لعل في هذا طعناً خفياً في المسيحية التي تدعي المحبة لأعدائها رغم اضطهادها اليهود.
(٢) القرافي، «الأجوبة الفاخرة عن الأجوبة الفاجرة»، ص 4.

من أرض الوطن إلى بلد غريب. وهي تعني كذلك البلد الذي نفي إليه اليهود، على سبيل المثال: «النفي البابلي».

وبحلول القرون الوسطى فإنّ مفهوم «جالوت» قد احتوى مجالاً دلالياً تندرج فيه حالة قضاء العمر في الشتات؛ ومن ثمة «هجرة الاضطهاد». وكما يكتب اسحاق بثير: «إنّ كلمة جالوت تحتضن كوناً شاملاً من الأفكار التي ظهرت بقوة ووضوح متغايرين في كل عصر من عصور التاريخ اليهودي. الخضوع السياسي والتشتت والتوق إلى التحرر والوحدة والخطيئة والتوبة والمغفرة: هذه هي العناصر العامّة التي يجب أن تؤخذ في تكوين مفهوم الجالوت إذا ما كان للكلمة أن تحتفظ بمعنى حقيقي»[١].

وتوجد أمثلة على هذا المفهوم الموسّع للـ«جالوت» في مصادر من العالم الإسلامي في الفترة التي تمثل محور هذه الدراسة. فهذا مقطع من الجنيزة في وصف اضطهاد ليهود في بغداد في ١١٢٠ - ١١٢١ وهو يبدأ في منتصف الحدث سارداً كيف تعرض اليهود لابتزاز السلطة الحاكمة. «وقد مكثوا في هذا الجالوت عدداً من السنين»[٢]. وكم من شاعر يهودي كتب، مثل نظيره اليهودي في العالم المسيحي، أبياتاً يشكو من صعوبة العيش في المنفى ويدعو الله فيها أن يعجل مجيء الخلاص.

وقد لاحظ اليهود الرحالة القادمون من البلاد المسيحية في القرون

---

(١) Yitzhak F. Baer, Galut, trans. Robert Warshow (New York, 1947), 9.

(٢) S. D. Goitein, "A Report on Messianic Troubles in Baghdad in 1120-21", Jewish Quarterly Review, n.s. 43 (1952), 57-76.

الوسطى المتأخرة الظروف المهينة التي آل إليها حال إخوانهم المشرقيين. ومع ذلك، يبدو أن بعض اليهود الذين زاروا المشرق قد أحسوا بشيء مختلف في طبيعة العلاقات القائمة بين اليهود وغيرهم في منفى (جالوت) إسماعيل [الإسلام]، في نفس الوقت تحديداً الذي كان يهود العالم المسيحي يعانون منفى (جالوت) إيدوم Edom [المسيحية]، بكل إيحاءات الكلمة المضنية. فملاحظاتهم وهي وثيقة الصلة بموضوعنا هنا، تلقي الضوء على الفروق بين العلاقات اليهودية - المسيحية واليهودية - الإسلامية حتى في هذه الفترة المعروفة بالانحطاط في المشرق ومن باب أولى تنطبق على الفترة السابقة(١).

تأتي الملاحظة الأولى بقلم الرابي أوباديه من برتنورو Obadiah of Bartinoro وهو من العلماء الذين هاجروا إلى فلسطين في عهد المماليك عبر مصر سنة ١٤٨٧ وعلا نجمه ليصبح الحَبْر الأعظم في القدس. لقد كانت سلطة المماليك في مصر وفلسطين مستبدة وقد عانى اليهود المقيمون في بلاد المماليك مدة قرنين انحداراً حقيقياً في سعة العيش والمنزلة الاجتماعية. ويذهب باحث معاصر قد قارن وضعهم بوضع اليهود أينما كانوا إلى الادعاء بأن تجربتهم «وازت في جوانب كثيرة تجربة إخوانهم في أوروبا المسيحية في القرون الوسطى»(٢). ولم يفت الحبر أوباديه في فلسطين أن يلاحظ التمييزات ضد اليهود ووضعهم

---

(١) سأقدم في ما يلي ثلاث رسائل كتبها رحّالة أروبيون يهود قد زاروا الشرق الأوسط في القرون الوسيطة المتأخرة، وفيها يكتبون لأهلهم في أوروبا عن أوضاع اليهود في البلاد العربية.

(٢) Stillman, The Jews of Arab Lands, 75. Cf. Eli Strauss (Ashtor), "The Social Isolation of Ahl Adh-Dhimma", in Essais orientaliques: Livre d'hommage á la mémoire du P. Hirschler, ed. O. Komlos (Budapest, 1950), 73-94.

المنحط. وقد كتب في نفس الوقت المقطع اللافت التالي في وصف الجماعة اليهودية الفقيرة في القدس، وذلك في رسالة بعث بها إلى موطنه سنة ١٤٨٨:

في الحقيقة، إنّ اليهود لا يعانون من أي نفي (جالوت) على يد العرب على الإطلاق في هذا المكان. لقد قطعت البلاد كلّها... ولم يصدع أيّ شخص بكلمة سوء. بل هم كرماء مع الغرباء وخاصة أولئك الذين لا ينطقون بلسانهم. وإذا ما رأوا عدداً من اليهود متجمعين معاً، لا يبدون أيّ حسد(١).

وثمة شاهدا عيان غربيان آخران من الفترة نفسها يستعملان لغة مماثلة لوصف أحوال الحياة اليهودية المحلية. وعلى وجه التقريب في نهاية القرن الخامس عشر أو خلال النصف الأول من القرن السادس عشر يكتب يهودي سفردي آخر، هو ابن بيتشو Picho الذي ينتمي إلى عائلة إسبانية نبيلة، أثناء مقامه في القدس إلى أقربائه في أوروبا يحثهم على ترك أرض «الفتنة» والمجيء للعيش في الأرض المقدسة. ومن بين المحاسن، الروحية والمادية، يضيف الكاتب: «لله الحمد والشكر، فإننا لا نعاني من جالوت قامع هنا، رغم أننا نستغرب عدم وجوده. بيد أنه لا يضاهي واحداً من الألف مما يدعيه الناس [في أوروبا]»(٢).

أما الشهادة الثالثة فتظهر في رسالة من تاجر يهودي إيطالي يدعى داوود داي روسّي David die Rossi في ١٥٣٥ خلال النهضة العثمانية.

(١) A. Yaari, ed., Letters from the Land of Israel (Hebrew) (reprint Ramat-Gan, 1971), 128 Ibid., 181.

(٢) Ibid., 181.

ويكتب روسي إلى أهله، إثر استقراره في مدينة صفد بفلسطين، عن الجماعة اليهودية المحلية المفعمة حياة ونشاطاً ومخبراً كذلك عن الازدهار التجاري للمنطقة. وخلال مقارنته حياة اليهود تحت الحكم المسلمين في المشرق بما يعيشه في موطنه الأصلي بايطاليا، يكتب روسّي: «ليس ثمة هنا أي جالوت كما هو الشأن في بلادنا»[١]. إن هذا المقطع الغامض قد تمت ترجمته على أنحاء مختلفة مثل «إنّ الكراهة لليهود مقارنة بما في بلادنا، منعدمة هنا» وكذلك «إن الشتات هنا ليس مثل ما هو في بلادنا»[٢].

إنّ كيفية استعمال عبارة جالوت في هاتين الحالتين تفتقد إلى أحد التفاصيل الدقيقة للفهم في ذهن هذا الزائر والزائرين اليهوديين الآخرين. لا يقصد كاتبو الرسائل الثلاث القادمون من بلاد العالم المسيحي من ملاحظاتهم حول الحياة اليهودية في فلسطين المسلمة أنّ أرض فلسطين، الموطن الأصلي للشعب اليهودي، ليست بجالوت. فقد كانت كذلك دون شك. ومثلما أشرنا إلى ذلك، فإنّ جالوت يعني أكثر من مجرد مكان؛ إنّه يعني كذلك حالة عيش مضطهدة. فقد خبر المرء هذا الجالوت حتى في فلسطين عندما كانت البلاد المقدسة لا تزال تحت نفوذ الأمميين. فالحركة المهدوية اليهودية التي انطلقت شرارتها في الامبراطورية العثمانية حول شخصية شبتاي زفي Sabatai Zevi في منتصف القرن السابع عشر، وكانت فورة من الأفعال الاجتماعية والدينية

---

(١) Ibid., 186-187.

ويعني المقطع الثاني: «وينزل الأتراكُ اليهودَ النبلاءَ منزلةً شريفة».

(٢) Kobler, Letters of Jews through the Ages, 2:339: Stillman, Jews of Arab Lands, 291.

من أجل إنهاء قمع الجالوت، قد ازدهرت في فلسطين مثلما ازدهرت في أماكن أخرى من العالمين الإسلامي والمسيحي[1].

بل إنني أعتقد أنّ مصلطح «جالوت» في هذه الرسائل يقارب معناها معنى الإقصاء. فقد لاحظ ثلاثة يهود من أوروبا المسيحية حيث قد كان اليهود بحلول نهاية القرون الوسطى مقصين بشكل جذري من مجتمع الأغلبية، لاحظا في دهشة كبيرة أن اليهود الأصليين في بلاد الإسلام لم يكونوا مقصين من النظام الاجتماعي لمحيطهم. فقد لمس كل منهم أن اليهود «هنا»، في علاقتهم مع غيرهم، قد كانوا أقل إقصاء من «العالم الخارجي» مما كان عليه حالهم في البلاد المسيحية. أبدى بارتنورو وداي روسّي هذا الفرق رغم أنهما قد قدما من إيطاليا حيث عصر النهضة، وحيث، من وجهة نظر ثقافية، كان اليهود أساساً أكثر تقدماً (ومتجذرين في محيطهم) مما كان عليه اليهود في المشرق في ذلك العهد. يظهر معنيا جالوت كلاهما، أي المعنى الجغرافي والنفسي، جنباً إلى جنب في عبارة ابن بيتشو المتناقضة إن لم نقل الخالية من المعنى المشار إليه فى الأعلى.

إذا صحّ هذا التعليل المعجمي، فإنّ ما عبرنا عنه هنا هو أحد أهم الفروق بين العلاقات المسيحية اليهودية والإسلامية اليهودية في القرون الوسطى. ففي الغرب أصبح اليهود مقصيين من التراتبية العضوية للمجتمع: تم الاعتداء عليهم باعتبارهم غرباء، واضطهدوا بشكل جماعي بسبب الادعاء عليهم بارتكاب جرائم ضد المسيحيين

---

(١) Gershom Scholem, Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah (Princeton, 1973), chapter 3, "The Movement in Palestine (1665)".

والمسيحية، وازداد عزلهم داخل الأحياء اليهودية التي تحولت بسرعة إلى أحياء خاصة باليهود (جيتو) ghettos كما وقع طردهم جميعاً من البلاد التي عاشوا فيها هم وأجدادهم مئات من السنين.

وبالرغم من الحالة الهامشية ليهود المشرق، فإنّهم قد بقوا مهمشين، على الأقل خلال الفترة الكلاسكية؛ ولكنه لم يتم «إقصاؤهم». فقد وجد الرابي أوباديه (وربما ابن بيتشو كذلك) هذا الاختلاف حتى لدى الجماعات اليهودية المضطهدة في الأزمنة المملوكية المتأخرة(١). فقد لاحظ داوود دا روسّي الاختلاف نفسه في صَفَد حيث يقطن كثير من اللاجئين «المقصين» من إسبانيا المسيحية مباشرة إثر بداية الحكم العثماني. إن الاختلاف بين الغرب والمشرق كان عظيماً خلال الفترة الكلاسيكية. وإذا ما نظر إلى الأمر من خلال وجهة النظر المقدمة في هذا الكتاب، فإنّ تَجَذُر اليهود تحت حكم الإسلام، وهو ما نتج عن

---

(١) لقد كان اليهود مقصيين أكثر في المغرب حيث مثلوا منذ عصر الموحدين الجماعة الذمية الوحيدة. وفي 1438، أسست في مدينة فاس لأول مرة في العالم الإسلامي حارات لليهود قصد منها حماية اليهود لا معاقبتهم. وكانت تسمى الحارة «ملة»، والتي عادة ما تترجم إلى الإنجليزية بـ"Ghetto"، وهي ترجمة خاطئة. انظر ستلمان:
Stillman, The Jews of Arab Lands, 79-80 (and "The Moroccan Jewish Experience: A Revisionist View", The Jerusalem Quarterly 9 [1978], 116).
مما يجدر ذكره في هذا السياق هو أن ستلمان يستشهد بالكتاب المهم الذي كتبه يعقوب تولدانو:
Jacob Toledano, Ner ha-ma'arav: hu toledot yisrael be-morocco (The Western Lamp: History of the Jews in Morocco) (Jerusalem, 1911), 44.
مستشهداً بمؤرخين مجهولين (يسميهم «كُتَاب الذكريات» وهو أمر يذكرنا بكتاب إفرايم من مدينة بون «سفر التذكر») يقول تولدانو إن اليهود قد رأوا عزلتهم «حدثاً مفاجئاً ومرّاً»، اقصاء من المدينة القديمة فاس حيث أقاموا دائماً إلى موقع خارج المدينة أُعِد لليهود وحدهم.

تداخل عوامل دينية وقانونية واقتصادية واجتماعية، يمثل السّبب الرئيسيّ لتحررهم النسبي من اضطهاد عنيف وبالتالي لوجود ذاكرة تاريخية جماعية مختلفة جذرياً عن تلك التي كانت لليهود في العالم المسيحي.

الخاتمة

قصدت في هذا الكتاب أن أبيّن لماذا تباينت مسارات العلاقات بين اليهود والمسلمين من جهة واليهود والمسيحيين من جهة ثانية في القرون الوسطى. فبيّنت كيف أن تلك العلاقات في البلاد المسيحية، قد ساءت بدءاً بالحملات الصليبية وخاصة في القرن الثالث عشر إلى حدّ يمكن أن نسميه «مجتمعاً مضطهِداً»، بعد أن كانت طيّبة في القرون الوسطى المبكرة.

أما في الإسلام، فإنّ اليهود والمسيحين رغم تلقيهم للحماية كذميين، قد اعتبروا كفاراً وعانوا صغاراً ومعاملةً قاسيةً من قبل المجموعة المتغلبة. كان ذلك نظراً لدونيتهم الذمية ومرتبتهم السّفلى في السّلم التراتبي للمجتمع المسلم. رغم ذلك، فقد عَبَر اليهود في الإسلام، على مستوى الحياة اليومية، حدودَ التراتبية هذه ليشاركوا، ولو بصورة مؤقتة وأحياناً طفيفة، كما لو كانوا متساوين مع المسلمين كفئة مثيلة. فرغم الخطر الدائم بتعرضهم لغضب المسلمين أو اضطهادهم لهم، فقد تمتّع اليهود بأمان نوعي خلال الفترات التأسيسية والكلاسيكية للإسلام.

ووفقاً لـ«قانون البلاد» الإسلامية، الشريعة، فإنّ الذميين قد تمتعوا

بنوع من المواطنة، وإن كانت مواطنة من درجة ثانية وغير متساوية[1]. فالتشريع الإسلامي المتعلق بالجماعات اليهودية والمسيحية - المكمل لمنحة الاستقلال الداخلي (أي الحق الموروث عن أنظمة أو حكومات سابقة للإسلام في الشرق الأدنى «بالعيش وفقاً لقوانين أجدادهم») - قد منح غير المسلمين شعوراً برسوخهم في المجتمع. ويصح هذا بدرجة أقلّ في شأن اليهود في البلاد المسيحية اللاتينية حيث عقّدت الأنظمة القانونية المتنافسة من وضعهم، وحيث أدى «قانون المنفعة» على نحو لا مناص منه إلى التعسف وبالتالي إلى عزل اليهود في فئة خاصة من النّاس يمتلكهم قانونياً هذا الحاكم أو ذاك.

في المجال الاقتصادي، تمتّع اليهود المقيمون في بلاد الإسلام بنوع من المساواة بنظرائهم المنتمين إلى أمة الإسلام. فنادراً ما أعاقهم كونهم يهوداً عن الانخراط في العمل في السوق الإسلامي سواء على المستوى المحلي أو العالمي. فلا منزلة التاجر (التي كانت في الإسلام منزلة رفيعة خلافاً للمسيحية) ولا الأنشطة الاقتراضية اليهودية حملت التداعيات الإشكالية التي طغت على العلاقات اليهودية المسيحية في الغرب. فمطالبة الفقه الإسلامي بأن يكون الذمي تابعاً في الشراكة التجارية مع المسلمين قد وقع التغاضي عنها عادة، مثلما تخبر بذلك وثائق الجنيزة. حتى وإن طُبقت، فإن هذا المطلب قد لا يمثل سوى مضايقة بسيطة بالنسبة للشريك الذمي.

وقد كان الاندماج في الوظائف والنجاح الاقتصادي ينطويان أحياناً

---

(١) «مواطنة من درجة ثانية، ولكنها مواطنة على أية حال»، كما يكتب برنارد لويس في: The Jews of Islam, 62.

على مخاطرة. فقد أغرى النجاح بعض اليهود (والمسيحيين) بأن يشعروا بمزيد من الاستقرار خارج المرتبة التي حددها لهم وضعهم الديني الدوني فتجاهلوا مراراً التحديدات المالية للذمي. وقد تغاضى عدد من الحكّام المسلمين عن هذه التجاوزات الخطيرة لشروط العهدة العمرية، وكأنهم يقبلون بها. وقد أثارت تلك الظروف المختلفة حفيظة المسلمين وأججت مشاعر الاحتقار الدينية الكامنة عندهم مما أدى إلى ممارسات اضطهادية.

وقد تمثّل هذا السيف ذو الحدين في علاقة المسلمين بالذميين في الفئة الاجتماعية الأعلى منزلةً، أي في الوظائف الحكومية، حيث تمتع اليهود والمسيحيون بوجود مميز. وقد كان الاختلاف في هذا المجال بين النظرية والتطبيق ملحوظاً أكثر مما كان الأمر في مجال التجارة. وككتّاب (عُمّالاً لدى الحكام المسلمين)، ناهيك عن منصب الوزير ذي المرتبة الرفيعة، فإنّ الذّميين قد تحكّموا في المسلمين على نحو تجاهلوا معه أحكام التراتبية الصحيحة[1]. وقد اندلع كثير من أشد الأحداث قمعاً واضطهاداً التي خبرها اليهود والمسيحيون بسبب غضب المسلمين من استغلال الذميين لامتيازات مناصبهم بطريقة تباين بشكل مطلق التحديدات المفروضة بموجب مرتبتهم الدونية.

في مجال الطبّ، حيث كان الذميون متفوقين، لم يمثّل هذا مشكلاً، ربّما لأن المنافع المتعلقة بالمداواة الطبية قد تغلّبت على المذلة (المؤقتة) جرّاء الاعتماد على كافر. ومما يهون الإشكال كذلك هو

---

(١) نادراً ما تسلم اليهود منصب رئيس الوزراء. يستثنى من ذلك الأندلسيان: السموأل الناجيد بن نغريلة وابنه، والتاجر المصري أبو سعيد التستري.

التقليد الطويل - ما قبل الإسلامي - لنقل المعرفة الطبية اليونانية من قبل أطباء غير مسلمين (وخاصة المسيحيين). بالإضافة إلى ذلك، فإنّ المسلمين منذ فترة مبكرة قد تجاوزوا أي شعور بالدونية أحسوا بها تجاه غير المسلمين الذين قاموا بنقل أعمال جالينوس وترجمتها لأنهم أصبحوا أكفاء لهم بفضل الكتب الطبية التي ترجمت عن اليونانية حديثاً. إنّ مقابلة هذا الوضع في الإسلام بمثيله في أوروبا الشمالية لذو أهمية بالغة. فهناك أدى التخلف العام في المعرفة الطبية في القرون الوسطى المبكرة إلى رفع الطبيب اليهودي إلى منزلة متفوقة وبثّ الغيرة بين المسيحيين إلى حدّ اتهموا فيه الطبيب اليهودي بممارسات عدوانية إزاء مريضه المسيحي. ولسوء الحظ لم تزُل هذه الصورة النمطية المفسدة بعد تطور علم الطب لدى المسيحيين، إذ أصبح يُنظر إلى اليهود وقتئذ كمجموعة متحالفة مع الشيطان.

لقد حاولت أن أبرز بوضوح من خلال المقارنة المعقودة في هذا الكتاب وضعية اليهودي ككافر في العالم المسيحي الغربي، حيث كانت وضعيته أقل التباساً ووجوده أكثر عرضةً للخطر مما كان عليه وضع اليهود في الإسلام. فقد ضاعف النشاط اليهودي في المجال الاقتصادي في الغرب اللاتيني، وخاصة في القرون الوسطى العليا والمتأخرة، الشعور المسيحي الدّفين بمعاداة اليهود. وتضاعفت الحواجز أمام التفاعل الاجتماعي، فأصبح إمكان تجاوزها قليلاً. وأيضاً فإنّ الكراهة الدينية الدفينة قد كان لها أثر سلبي على القانون والسياسة التي نمت عبر الأزمنة.

إن الامتيازات التحررية التي تمتع بها اليهود في العهد الكرولنجي بدأت تفسح المجال في القرن الثاني عشر لتقييدات على حرية التحرك

وتشديد السيطرة على اليهود (بدايات «القنانة اليهودية») وعنف غير مسبوق، وإلى بداية عمليات الاقصاء. إن الموضوع الجدلي المسيحي المتعلق بالرفض الإلهي لليهود ودونيتهم قد أخذ منحى جديداً.

وقد سجل الرّابي إسحاق بن السموأل من دمبيير Dampierre (في مقاطعة شمبانيا Champagne) وهو رابٍ نبيل من شمال أوروبا، سجل في نهاية القرن الثاني عشر احتجاجه على وجه من وجوه تدهور وضع اليهود، ألا وهو تقييد حركتهم. معلقاً على كتاب من كتب التوسافوت Tosafot (وهي شروح على راشي Rashi والتلمود)، وهو جزء من حوار في القرن الثالث يملي على اليهود أن يطيعوا «قانون المملكة»، فإنّه يقول:

«إنّ هذه الحالة لا تتعلق بقانون المملكة [الذي يجب تطبيقه]، بل تتعلق «بسرقة المملكة». وقد رأينا في البلاد من حولنا أن لليهود حقاً في البقاء حيثما شاؤوا، مثلهم في ذلك مثل النبلاء [كيمو برشيم kemo parashim، العبارة العبرية الدالة على المقاتلين راكبي الخيول، أي «الفرسان»]، إذ إن قانون المملكة يقضي بأن الحاكم لا يحقّ له أن يحتجز ممتلكات اليهود الذين تركوا مدينته. وقد كان هذا فعلاً عرف منطقة بورجندي Burgundy. ولذلك فإنّه لو وجدت حكومة تحاول تغيير القانون وتعويضه بقانون جديد من قِبَلها، فإنّ ذلك لن يعتبر «قانون المملكة»، لأن هذا ليس بقانون مطلقاً[١]».

(١) Babylonian Talmud, Bava Kama, 58a، ونقل النص عن ترجمة سالو براون الإنجليزية في Social and Religious History of the Jews, vol. 4, 63-64، حيث يفسر بارون عبارة الرابي إسحاق على أنها رفض يهودي مبكر لحرية الانتقال التي أخذت منهم. انظر كذلك في الكتاب نفسه vol. 11, 18ff، حيث يبين بارون كيف انتقلت مقولة الرابي إسحاق إلى غيره من الأحبار.

ويبدو أن يهود العالم الإسلامي في المرحلة الكلاسيكية لم يشعروا بالحاجة إلى الاحتجاج ضد القمع بنفس طريقة الرابي إسحاق من دومبيير. في نهاية المطاف فإنّ يهود المشرق قد اندمجوا بحرية أكثر من إخوانهم الأشكناز في مجموعات التجار والبلاطات والعلماء والأطباء من المجموعة الدينية المتغلبة. ولم يعانوا من تحديد حريتهم في الحركة. ولم يجربوا تدهوراً لوضعهم القانوني شبيه بالقنانة اليهودية في أوروبا اللاتينية. بالعكس من ذلك، يبدو أن اليهود قد قبلوا مرتبتهم الدونية كما لو كان ذلك أمراً طبيعياً. هذا صحيح من جهة، لأن الإسلام قد صرف جهداً جدلياً أقل مما بذلته المسيحية في موضوع الرفض الإلهي لليهود. وهذا صحيح كذلك، لأن اليهود قد تقاسموا المرتبة الدونية مع المسيحيين المتفوقين عدداً. وقد نتج هذا كذلك عن سماح النظام الاجتماعي الإسلامي لليهود بدرجة ما من هامشية ايجابية، فقد ترقوا إلى مناصب حكومية رفيعة وكذلك في مجال الطب والتجارة تكفي عادة لتحقيق السعي الإنساني إلى رفع نير القهر. وأهم من ذلك أن النخبة اليهودية في الإسلام قد تمتعت فيما بينها بوضع أرستقراطي وثقافي، حيث كان مجتمع البلاط اليهودي العربي في الأندلس وبلاد عربية أخرى مماثلاً للمجتمع العربي الإسلامي الراقي المعروف لديهم من خلال تجربتهم المباشرة.

حتى لا نجانب الصواب، فإن الخوف من «جالوت» قد استمر لدى يهود العالم الإسلامي. فألم الجالوت قد عاود يهود العالم الإسلامي مجدداً مع كلّ حادثة من حوادث الاضطهاد. وقد تباينت هذه الحوادث عدداً واختلفت إبّان ظهورها.

إنّ جالوت إسماعيل، خلافا لجالوت أيدوم، قد وقف عند حدّ

الإقصاء، وهو ما سهّل تحمله. فقد وجده البعض (وخاصةً في الأندلس قبل غزو الموحدين) محتملاً. فنحو سنة ١١٤٠ وعندما تخلى الشاعر اليهودي الإسباني الشهير يهودا اللاّوي عن موطنه الأصلي قاصدا الأرض المقدسة، محققاً الرسالة النظرية التي احتوتها أبيات القصائد التي يطلق عليها المعاصرون «قصائد الحنين لرؤية جبل صهيون»، أصاب الذعر بعضاً من أصدقائه اليهود، ولنا أن نتخيل أن هجرته هذه حثت الكثيرين على التشكك في عيشهم الطيب في العالم العربي الإسلامي[١]. فرفض اللاّوي لرضا اليهود بوضعهم في الأندلس قد دعم بشدة تلك الأفعال الشنيعة بعد أقل من عقد عندما اجتاح جيش الموحدين عبر مضيق جبل طارق مجبراً اليهود والمسيحيين على الاختيار ما بين الإسلام والسيف.

بيد أن اليهود (أولئك الذين لم يُقتلوا أو لم يهربوا إلى مكان آمن) قد ردوا على الاضطهاد بإظهار قبول الدين الإسلامي منتظرين أن يعود العمل من جديد بالقانون القاطع ضد تبديل الدين قسراً وعودة الأوضاع إلى ما كانت عليه. أما في «المجتمع المُضطهِد» في العالم المسيحي إذا ما استعملنا عبارة ر.ي. مور، فإنّ اليهود قد تحملوا قدرهم المشؤوم بجدل حادّ ضد المسيحية، وحتى بالاستشهاد إذا ما اقتضى الأمر. أمّا في العالم الإسلامي الأقل اضطهاداً حسب ظروفه، إن لم نقل نظراً لطبيعته على الأقل، فإنّ اليهود قد بدوا أكثر إذعاناً وخضوعاً إزاء مصاعبهم الظرفية.

لا يعني هذا أنّ اليهود في العالم الإسلامي قد قبلوا بالكره أو أنهم

(١) H. Schirmann, "The Life of Jehuda ha-Levi" (Hebrew), Tarbiz 9 (1938), 239.

قبلوه برباطة جأش. ببساطة، لقد نظروا إلى اضطهادهم بطريقة مختلفة عما رآه بها يهود العالم المسيحي[1]. لنبين الأمر أكثر، دعنا نقارن قول الرّابي إسحاق بن السموأل من دمبيير بشاهد ابن ميمون معاصره في مصر. يسترعي المقطع انتباهنا لأنه مواصلة للمقطع الحاد الذي يكتب فيه حكيم القاهرة القديمة الأكبر في شأن «أمة إسماعيل» ما يلي: «لم تبلغ أمة ما بلغته في إلحاق الأذى ببني إسرائيل. ولم تخضعنا للمذلة والكره والإهانة ما أخضعتنا له» وقد كتب متأملاً الاضطهاد الإسلامي والخطر المحدق بيهود اليمن باتباع مدعى المهدوية المحلي يقول:

«وقد وصف دنيال أيضا إذلالنا وإصغارنا حتى صرنا مثل غبار منثور كما جاء في العهد القديم. إلا في ملك اسماعيل في تحد وهو قوله: «بعض النجوم تسقط على الأرض وتطبعها» [دانيال ٨: ١٠]، ونحن مع كوننا نحتمل من ذلهم وغضبهم ومحالهم ما ليس في طاقة الإنسان أن يحتمله وصرنا كما قال النبي: «أنا اطرش لا أسمع وأنا ابكم لا يفتح فمه» [المزامير ٣٨: ١٤]. وكما أدّبنا الأحبار بأن نحتمل كذب إسماعيل ومحاله بالسماع والسكوت...ومع هذا كله لا نتخلص من شدة شرهم وتخافتهم إلا كل ما احتملنا وآثرنا مسالمته اكثر لنا الفتن والحروب كما وصف لنا داوود: «أنا سِلم وعندما أتكلم تشتعل الحرب» [المزامير ١٢٠: ٧]. وكيف إذا أخرجنا ساكن ودعينا لهم الملك بالهذيان والمحال فإننا إنما نلقي بأنفسنا إلى الهلاك[2].

(١) انظر النقاش حول الذاكرة الجماعية في الفصل العاشر.

(٢) Moses ben Maimon, The Epistle to Yemen, trans. Stillman, The Jews of Arab Lands, 241-242.

يتخذ احتجاج ابن ميمون على الاضطهاد مسلكاً آخر غير مسلك الرابي إسحاق. فبينما يبدو شارح التوسافوت الفرنسي ملحاً بصورة غير واقعية على نوع من الامتيازات الممنوحة للنبلاء[١]، يبدو أن الفقيه والفيلسوف المصري ابن ميمون قد قَبِل المرتبة الدونية لليهود في المجتمع، أي نظام الذّمة مع ما يتكون منه من مرتبة متواضعة وحماية. فما أغضب ابن ميمون هو أن بعض المسلمين حديثاً (في شمال إفريقيا عهد الموحدين والاندلس والآن في اليمن) قد نقضوا عهدهم بسبب اضطهادهم غير المبرر. يتمثل الخطر الذي يهدد يهود اليمن في أنهم قد يصدقون أكاذيب المدعي اليهودي لأن ذلك يقلب تراتبية النظام الاجتماعي الإسلامي المقبولة من الطرفين، وذلك قد يعود عليهم بالمضرة بطريقة فظيعة.

أحسَّ ابن ميمون طبيب النخبة الإسلامية الحاكمة والمثقف النّد والصديق لعلماء مسلمين كثيرين ورأس طائفة اليهود في مصر - وهو منصب رفيع في عين البلاط الإسلامي - وكذلك الزعيم المرموق للنخبة الأرستقراطية في الجماعة اليهودية، أحسّ أنّ الأزمنة بصدد التغير وأن عمل نظام الذّمة القديم والمريح نسبياً، قد دخل مرحلة أزمة.

---

(١) في دراسة حديثة حول اليهود في شمبانيا القروسطية، تذهب الكاتبة - إستناداً إلى عبارة الرابي إسحاق من دمبيير - إلى أن بعض يهود شمال العالم المسيحي حملوا شيئاً من لقب النبل والمكانة قد استمرت حتى مع تدهور أوضاعهم القانونية والاجتماعية في القرن الثالث عشر. انظر: Emily Taitz ("The Jews of Champagne from the First Settlement until the Expulsion of 1306" [Ph. D. dissertation, Jewish Theological Seminary of America, 1992])، أشكر الدكتورة تايتز لسماحها لي بالاطلاع على رسالتها هذه، والتي حفزتني لكي أعاود النظر في النص الميموني الذي يحتفل به كثيرون.

لا يشعر من يعيش في فترة انتقالية بوقع التغيير عادة. إنّما وحدهم المؤرخون من يعتبرون بفهم الأحداث بعد وقوعها، فيفرضون بناءً لأحداث الماضي. فابن ميمون - الذي شهد عاصفة الموحدين عن قرب وعلم بالاضطهاد الذي حلّ باليهود في اليمن المجاور والذي ربما لاحظ أن مقدم الصليبيين إلى الشرق الأوسط قد بدأ يهز دعائم ثقة بالإسلام - يبدو (ونعرف هذا بوضوح من كتابات له أخرى) أنه قد حدس أنّ حقبة قد أوشكت على النهاية وأن حقبة أخرى، أقل أمناً لليهود، قد بدأت. إنّ هذا الإدراك نفسه الذي قد أدى إلى أن تظهر (بين اليهود اللاجئين من الاضطهاد الموحدي المقيمين آنئذ في الملجأ الآمن في الممالك المسيحية بإسبانيا الشمالية) مقولةٌ يهودية جديدة (وهي تحريف متعمد لمقولة مدراشية قديمة): «خير للمرء [أن يقيم] تحت حكم إيدوم [المسيحية] من أن يعيش تحت حكم إسماعيل [الإسلام]»[1].

إنّ المدى الذي يتيح للمرء أن يتحدث عن تدهور في العالم الإسلامي يماثل أو يفوق الوضع الكئيب لليهود في العالم المسيحي في القرون الوسطى، لهو أمر يتجاوز منظور هذا الكتاب. وكذلك يبقى سؤال إمكان أن يطلق المرء وصف «البكائية» على حياة اليهود وتاريخهم في البلاد الإسلامية في القرون المتأخرة غير محسوم.

(١) Bernard Septimus, "Better under Edom than under Ishmael: The History of a Saying" (Hebrew), Zion 47 (1962), 103-111; Bat Ye'or, The Dhimmi, 353-354.

الفهرس

هذا الكتاب

أَقدم مارك كوهن في دراسته المقارنة هذه لوضع اليهود القروسطي في ظل الحكمين الإسلامي والمسيحي على عملية ضبط دقيقة ومدروسة للعلاقة بين اللحظات السياسية المتفجرة والفاعلة في صيرورة الصراع العربي ـ الصهيوني من جهة وبين آليات إنتاج المعرفة والثقافة والفكر والنقد، من جهة ثانية، بحيث لا يُسمح للحظة السياسية الحاضرة وإرادات القوة الكامنة فيها التضحية باستقلالية العمل الفكري ونزاهة البحث التاريخي وتجرد الإنتاج المعرفي وموضوعية التعبير عن ذلك كله، وفقاً لتقديراته النقدية واجتهاداته العلمية.

